

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MAYO-JUNIO DE 1928.—NÚMERO 111.

El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española

La Inquisición española, durante la segunda mitad del siglo XVI, fué viva encarnación del espíritu de Felipe II. Las cualidades buenas o malas que pudieran hacerse resaltar en éste, se encuentran igualmente acentuadas en aquella institución. Y no es por lo que el Monarca, con intromisiones más o menos directas, haya trabajado por moldear el tribunal de la fe conforme a sus apreciaciones. Aquel incansable debelador de la herejía procuraba, es cierto, que un Consejo con honores de realcámara se ocupase con celo en el orden doctrinal y religioso las campañas que sus soldados emprendían en el continente y a través de los mares, para que en sus estados hubiese unidad de acción entre todos los elementos de gobierno. Pero, consciente de la limitación de su poder al orden temporal, jamás pretendió conculcar los principios que regulan el ejercicio de las dos soberanías, magistralmente formulados por Francisco de Vitoria y fielmente mantenidos por sus discípulos. Si hubo conflictos, ruidosas colisiones, como las del tiempo de Paulo IV, éstos eran casos anormales en que los mismos principios indican que deben ceder la vez a la prudencia y juicio práctico que se forme en vista de la situación excepcional de las cosas. Y en eso sí cabe equivocación y apasionamiento, del que nuestro Monarca, a pesar de su proverbial prudencia y rectitud de sentimientos, no estuvo totalmente exento. Digamos en su descargo, que viéndose constantemente combatido por todas partes, en el orden político por los demás monarcas y hasta por los papas, y en el religioso por los herejes, se había ido formando en él una manera de ser recelosa, que se traducía por una tenacidad férrea en la defensa de sus derechos. Mas no era la ambición precisamente lo que a ello le impulsaba, sino el imperativo de su conciencia, que no cesaba de atestiguarle lo que a boca llena le repetían altos y bajos: que *de él dependía toda la cristiandad* (San Pío V), y que *tan necesaria era su vida para la república cristiana como el sol para el gobierno del mundo material*. (Capítulo provincial dominicano celebrado en Burgos en 1591).

La Inquisición, como tribunal exclusivamente religioso, funcionaba con plena autonomía del poder temporal. Los Consejos de la Corona, estando formados en gran parte por elementos del Episcopado, podían influir tal vez en ciertas medidas de gobierno o encaminar las cosas con la mira puesta en lo que comprendían ser del agrado del Soberano, aunque no lo sancionase del todo su conciencia; pero esas medidas se llevaban a la práctica salvando siempre el principio de las respectivas jurisdicciones. Lo que el Santo Oficio hacía o dejaba de hacer lo ejecutaba bajo su exclusiva responsabilidad. En el desempeño de su ministerio se ayudaba, es verdad, de la justicia secular, pero no reconocía otro superior más que el Romano Pontífice. Y aun la intervención de este supremo jerarca era recibida con desagrado, alegando que pudiera dar lugar entre el vulgo a desconfianza en el proceder del Santo Oficio. Y ello era un estímulo más para no desviarse de lo que marcaba la ley.

La coincidencia con el modo de ser del monarca español obedecía, pues, salvo los casos de prevaricación más o menos paliada, inevitable en todo tribunal compuesto de seres humanos, pero que en éste, al descubrirse, se castigaban con inaplacable rigor, no a subordinación, sino a armonía derivada de la realidad. Desde que en Valladolid y en Sevilla brotaron gérmenes luteranos, el instinto de defensa aunó espontáneamente las voluntades, y el régimen de severidad que en un principio imprimió al tribunal de la fe el inquisidor general Valdés, se mantuvo en vigor sin sensibles mitigaciones hasta el ocaso de aquella centuria.

Únicamente durante el gobierno paternal de don Gaspar de Quiroga se notó el efecto sedante de su carácter bondadoso.

En los pleitos propiamente de fe el mayor contingente lo daban las órdenes religiosas, contra las cuales parece a primera vista haber desplegado la Inquisición un celo extremado. Apenas se puede señalar persona de alguna celebridad entre tantos claustrales como brillaron en el reinado del segundo de los Felipes que no haya experimentado los rigores del Santo Oficio. Bajo diversos pretextos—tomen nota de esto quienes sistemáticamente emplean como sinónimas las palabras *fraile* e *inquisidor*—los religiosos eran excluidos de formar parte del Consejo Supremo, de los tribunales regionales y del cargo de comisarios locales, siendo tan sólo admitidos como consultores o calificadores. Las censuras que entre ellos provocaba a veces el proceder inquisitorial eran reprimidas con mano dura. De modo que ni aun por influencias de este poderoso elemento se ve que haya claudicado aquella institución.

En el presente trabajo, emprendido a base de una revisión amplia de los papeles del Consejo Supremo de la Inquisición, vamos a exponer las relaciones amistosas o tirantes entre aquel tribunal y el maestro fray Domingo Báñez, dando a conocer ignorados rasgos y trances difíciles por que pasó el eminente teólogo dominicano. De todos ellos logró salir vic-

torioso, siendo proclamada su inocencia. Si ninguno de sus biógrafos ha hablado de estas cosas, es sin duda por el secreto con que se tramitaban, quedando luego sepultadas en los archivos del Santo Oficio.

1. El Maestro Báñez y el Proceso de Grajal.—En Septiembre de 1570, después de una ausencia de nueve años, regresó el padre Báñez a su amado convento de Salamanca, regio alcázar de la ciencia teológica, que bajo el gobierno de este guerrero indomable había de conquistar nuevos laureles.

Hervían entonces en la Atenas Española, sin manifestarse de una manera franca, ciertas tendencias liberales en la interpretación de la sagrada Escritura, patrocinadas por los maestros Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra, fray Luis de León y don Juan de Almeida.

El primero de ellos, sustituto de la cátedra de Biblia y que más se significaba en el grupo de avanzados, había asistido juntamente con Báñez a las aulas de Melchor Cano, trabándose entre ambos cierta amistad. Era de descendencia judía y por judaizante fué castigado alguno de sus antepasados.

Con estos precedentes y dada su libertad en hablar y dogmatizar, motejando a veces la conducta de los demás, fuera del pequeño grupo que con él simpatizaba en ideas, se le miraba con recelo y desconfianza y hasta se le declaraba abierta hostilidad, como lo vemos en León de Castro. Advirtiéndole él que esta situación podría complicarse por los comentarios desfavorables que hacían públicamente algunos de sus discípulos, acudió en la cuaresma de 1571 a San Esteban, para sondear el ánimo del maestro fray Bartolomé de Medina, a quien ya sus alumnos habían consultado sobre la ortodoxia de ciertas proposiciones del catedrático, y para ver si podía traer a su partido al antiguo condiscípulo. Pero Medina se mostró irreductible y le amonestó que debía corregir sus enseñanzas. Ni tuvo más favorable acogida en Báñez, si bien la pasada amistad templó el tono de la disputa, quedando el de Villalón en repetir sus visitas, lo que en el año que transcurrió hasta su prisión, hizo sólo otra vez.

A todo esto los del Santo Oficio seguían con atención el desenvolvimiento de las cosas; y en Diciembre de 1571 daba orden al comisario de Salamanca de recibir información y hacer calificar ciertas proposiciones que se achacaban a algunos maestros de aquella Escuela. El 17 del mismo mes compareció, siendo llamado, ante el delegado del Santo Oficio, el maestro Báñez. «Preguntado si sabe o ha oído decir [a] algunas personas de cualquier estado o condición que sean, letrados, doctores o maestros, así en sacra teología como en otras facultades que hayan dicho o escrito algunas proposiciones malsonantes y escandalosas y contra nuestra santa fe católica, diga y declare las proposiciones que son, y a quién las ha oído, y cuánto ha, y quién esta[ba] presente, declarando en particular to-

do lo que de ello sabe o ha oído, o entendido». Refirió Báñez lo tratado con el maestro Grajal en las dos visitas que éste le había hecho, el cual le dijo «acerca de otras pláticas que de la escritura habían tenido, que después que el dicho maestro Grajal se había dado a estudiar la sagrada escritura había echado de ver y caído en la cuenta de que todo lo que nos enseñaban en la primera parte de Santo Tomás, en la quistión primera, en el artículo nono y décimo acerca de los sentidos literal, alegórico, moral y anagógico era todo aire o otra palabra semejante. Y particularmente nombró a este declarante lo que el maestro Cano sobre el dicho lugar había leído. Y diciéndole este declarante que cómo podía él negar sentido alegórico a la escritura, respondió el dicho maestro Grajal que no había sentido alegórico. Replicándole este declarante que cómo decía San Pablo *quae sunt per allegoriam dicta*, respondió que San Pablo había hablado impropriamente. Y finalmente el dicho maestro Grajal se declaró tan confusamente, que este declarante, con ser hombre que ha muchos años que lee teulugía, no le entendió bien ni quedó satisfecho de su opinión, antes pareció a este declarante que daba a entender que el lugar que San Pablo traía en la epístola ad Galatas, donde dice *quae sunt per allegoriam dicta*, le traía San Pablo como por comparación para declarar alguna doctrina, y no porque el Espíritu Santo hubiese pretendido el sentido para que San Pablo traía aquel lugar del viejo testamento. Pero en esto no se afirma determinadamente este declarante, porque como dicho tiene, habló confusamente el dicho maestro Grajal...

«Preguntado si ultra de estas proposiciones sabe o ha oído decir al padre fray Bartolomé de Medina o a otra persona que hayan dicho otras el dicho maestro Grajal o otras personas. A lo cual respondió que dicho maestro fray Bartolomé de Medina le mostró un papel a este declarante en que estaban escritas algunas otras proposiciones malsonantes, que decían algunos estudiantes haberlas oído decir a el maestro Martínez o al maestro Grajal o ambos a dos. De una de las cuales se acuerda que decía que la teulugía escolástica hacía daño para entender o deprender la escritura sagrada.

«Item se le acuerda y dijo acordársele de otra que el dicho maestro Medina decía que se le había dicho por del maestro Martínez; y era la proposición que el libro de los Cantares de la divina escritura era a la letra un *carmen amatorium* dicho de Salomón a la hija de Faraón, rey de Egipto, y que todo lo demás que de aquel libro se decía era cosa fútil y moralidades de predicadores o otras cosas semejantes a estas» (1).

(1) Manuscrito 12.748 de la Biblioteca Nacional, que contiene el *Proceso de Grajal*, fols. 31-32. Báñez compareció a declarar en este proceso, *siempre llamado*, seis veces, a saber: el 17 de Diciembre de 1571, el 4 de Marzo y el 14 de Junio de 1572, el 29 y 30 de Enero y el 14 de Julio de 1575.

Como las sospechas se hacían cada día más vehementes, el Consejo dió orden de prender a los tres corifeos de estas tendencias, cuya ejecución tuvo lugar en Marzo del año siguiente. A tres de dicho mes, dos días después de la reclusión de Grajal, escribía al Supremo el inquisidor Diego González, nuevo Valdés, que para proceder contra los acusados había venido de Valladolid a Salamanca, estas expresivas palabras:

Yo espero en nuestro Señor que su prisión (de Grajal) será de grandísimo efecto, y que según esta Universidad está alterada con novedades, ha de ser grandísimo remedio para que se quieten y queden con lo que la Iglesia tiene. Y pues es fuente de toda España, si por nuestros pecados se enturbiase, no podría el demonio echar mayor lance que dar maestros de errores. Y como V. S. mejor sabe, dos veces la ha querido enturbiar, y con haber hecho la Iglesia demostración y castigo, la ha conservado, como agora lo hará, por su misericordia, por mano de V. S. (1).

Al día siguiente fué llamado Báñez por el mismo inquisidor para prestar nueva declaración. En ella comenzó por ratificarse en todo lo que antes había expuesto. Siéndole preguntado cómo, si durante dieciseis años enseñó teología, según su deposición, no pudo entender lo que quería decir Grajal. Respondió que «con todo su entendimiento estuvo atento a lo que el dicho maestro Grajal le dijo y no pudo colegir de él más de lo que tiene dicho. Y que le pareció que el dicho maestro Grajal tenía por opinión que lo que San Pablo había dicho de aquellos dos testamentos en la epístola a los Gálatas, figurándolos en aquellos dos hijos de Abraham, que no quería decir que el Espíritu Santo hubiese pretendido figurar estos dos testamentos en aquellos dos hijos de Abraham, sino que San Pablo los tomó aquellos dos hijos de Abraham por comparación, de la manera que un predicador podría traer por comparación una historia humana para declarar alguna cosa espiritual; como si dijéramos que Remo y Rómulo fundadores de Roma se pueden tomar para figurar a San Pedro y San Pablo por vía de comparación, como en alguna manera lo hace San León papa en un sermón que hace de San Pedro y San Pablo, aunque usa de la comparación *a contrario sensu*. Y a ser esto verdad, como este declarante lo entendió del dicho maestro Grajal, tiene esta proposición por temeraria y errónea».

Preguntado de nuevo si se acordaba de alguna otra cosa referente a aquel negocio, «dijo que este declarante tiene por cierto de oídas que en las opiniones del maestro Grajal, en todas o en parte hay comunicación con el maestro Martínez, y con el maestro fray Luis de León y con el maestro don Juan de Almeida, y que esto ha oído al maestro Medina mu-

(1) Archivo Histórico Nacional. Inquisición, legajo 3.191. De este mismo archivo y sección está tomada, a no indicar otra cosa, toda la documentación que utilizamos en el presente trabajo, la cual en su mayoría es rigurosamente inédita.

chas veces antes que se fuese a Valladolid. Y ahora de próximo, después de preso el dicho maestro Grajal oyó este declarante decir a don Alonso de Fonseca, hijo del Conde de Monterrey, viniendo a visitar a este declarante en su celda, que había oído al dicho maestro Grajal, que lo que él tenía defendía también el maestro fray Luis de León, y que por ende el dicho don Alonso sospechaba que tendría compañía en su prisión el maestro Grajal, y que temía del maestro Martínez y de don Juan de Almeida en alguna manera porque se trataban todos mucho.

»Iten dijo que ayer, en aquel día le dijo a este declarante don Sancho de Avila, hijo del marqués de Velada, que había oído al maestro Grajal en casa de don Juan de Almeida preciarse de ser de nación de judíos.

»Iten dijo que también se le acuerda que el dicho don Sancho le dijo este verano pasado, habrá como ocho meses, estando en Santisteban, en la celda de este declarante, que había oído al dicho maestro Grajal en casa de don Juan de Almeida o en casa de el dicho Grajal, estando presente el dicho don Juan de Almeida, que decía mucho mal de frailes él y otros que allí estaban, y que solamente de este declarante hablaba muy bien el dicho maestro Grajal. Y que esta es la verdad, so cargo del dicho juramento; e que no lo dice por odio ni mala voluntad que tenga al dicho maestro Grajal ni a otro ninguno, sino por el celo que tiene a nuestra religión cristiana y que se remedie si algún daño hay» (*Proceso de Grajal*, fols. 57-58).

Nada diremos de la tercera testificación de nuestro teólogo (14 de Junio de 1572) en que se limita a ratificarse en las dos anteriores (cfr. *Proceso*, fol. 142).

Al correr los meses fueron sobreviniendo nuevos testimonios en corroboración de la libertad con que, pretextando hacer labor de crítica, procedía Grajal al comentar la escritura. Se le acusaba de exponer el texto sagrado tomando por guía a los rabinos, que eran, según él, los mejores maestros para entender el sentido literal, descartando a los Padres, que por ignorar muchas veces ese sentido, buscan en los libros santos sus enseñanzas morales de un modo arbitrario, a estilo de los predicadores; que por eso sus interpretaciones carecían con frecuencia de fundamento y hasta eran ridículas; que en la Vulgata había muchas cosas mal traducidas y se debían preferir los textos originales; que en el antiguo testamento no hay promesa de vida eterna, según el sentido literal; que todos los Santos juntos no hacen un sentido de fe por convenir todos en lo mismo, y que salvo en algunas materias, era tiempo perdido el que se empleaba en el estudio de la teología escolástica. Era igualmente libre en sus opiniones sobre prácticas cristianas, acusándosele de no tener respeto a los ayunos y vigiliass y de inducir a sus alumnos a desechar todo escrúpulo en materia de moral, diciéndoles que «si no vieren el pecado de dos palmos, no hagan caso de él».

Todo ello venía a agravarse con las complicaciones que recíprocamen-

te aportaban para el esclarecimiento de las cosas los tres expedientes paralelos que entonces se tramitaban contra los hebraístas salmantinos.

A principios de 1575, después de haber desfilado todos los testigos y apuradas las indagaciones para averiguar la verdad de los hechos, el licenciado Salinas, fiscal del Santo Oficio, leyó a Grajal el largo capítulo de cargos que contra él se habían acumulado. El carácter del reo al cabo de tres años que llevaba en la prisión se había acibarado de tal forma, que si siempre se distinguió por sus exageraciones, ahora llegaba al desvarío. Sólo así se explica su ofuscación en el recurso de que echó mano para descartar el testimonio de Báñez.

En efecto, mal aconsejado por sus defensores, atribuyó los cargos del dominico a animosidad y pasión contra él, aseverando además que aquella testificación se contradecía a sí misma, lo cual era indicio de su falsedad. Para probar esos asertos entabló pleito con el fiscal, pidiendo que a su costa fuesen examinados cinco testigos, todos ellos amigos o discípulos suyos, formulando él mismo el interrogatorio por donde habían de ser examinados. Transcribamos las preguntas más salientes de esta pieza del sumario:

2. Si saben que el dicho fray Domingo Ibañez es émulo y enemigo del dicho maestro Grajal y le ha tenido y tiene odio y enemistad por las causas y razones siguientes:

3. Lo uno porque es fraire Dominico y tenía entendido que el maestro Grajal era amigo de fray Luis de León; en las cátedras que se ofresciesen había de favorecer al dicho fray Luis y a Sant Agustín contra él y contra los fraires de Santisteban.

4. Iten, porque él mismo ha dicho en un dicho contra mí que en cierta parte dije mal de fraires, y lo que decía era del dicho fray Domingo Ibañez y de fray Bartolomé de Medina y de las tiranías que usaban con los pretendientes y votos de su casa, por lo cual se quiso vengar de mí en decir el dicho que dijo.

6. Iten, que por Sant Lucas pasado hizo tres años, leyendo de prima el dicho fray Domingo Ibañez, le dieron una cédula para que publicase que se salía a leer la gramática hebrea; y el dicho fray Domingo Ibañez dijo que era cosa muy inútil y dañosa y que en ninguna manera hiciesen caso de ella. Y luego el mismo día, entrando a leer su cátedra el maestro Grajal, le dieron la misma cédula y dijo a los oyentes, que eran los mismos que habían oído a fray Ibañez, cuán necesaria era aquella lengua para la escriptura, diciendo palabras ásperas de los que decían lo contrario, que eran ignorantes y idiotas los que dicen lo contrario y que para encubrir sus ignorancias persuadían lo contrario; y otras cosas, que no pudo dejar de saber y venir a noticia del dicho fray Domingo Ibañez, debió pensar que yo había sabido lo que él hubo dicho. Y lo mismo dijo fray Luis de León en la tarde de aquel día en su cátedra, y por esto formó enemistad, de que se quiso vengar diciendo su dicho contra el dicho maestro.

7. Iten que el maestro Madrigal muchas veces me decía que me guardase de fray Dominguito, y yo lo echaba a burla. Y me dijo también cuando pasó lo dicho de el oír el hebreo, que había oído a algunas gentes que entendían no pasaría mucho sin que el fray Domingo se vengase del dicho maestro Grajal.

8. Por las cuales causas y razones los dichos testigos entienden que el fray Domin-

go Ibáñez le tiene odio y enemistad y que con la dicha enemistad testificó contra él y dijo el contrario de la verdad... (*firmado*): El Maestro Grajal.

El resultado de aquel escrutinio no pudo ser más desfavorable para el procesado ni proclamar más autorizadamente la rectitud de proceder del teólogo dominicano. Recojamos algunos fragmentos de las testificaciones para que se vea lo que los adictos a Grajal opinaban sobre la conducta de Báñez y quede definitivamente desvanecida la calumnia de quienes quisieron echar sobre la memoria del integérrimo religioso todos los sambenitos de la falsía y de la perfidia.

El maestro Cristóbal de Madrigal, catedrático de hebreo en la Universidad de Salamanca, condiscípulo que había sido de Grajal y de Báñez, depuso con juramento.

A la segunda pregunta dijo, siendo leída la pregunta (*sic*), que nunca tuvo por enemigo al dicho Ibáñez del dicho maestro Grajal, y esto dijo a la pregunta.

Cuanto a los demás capítulos siguientes de la dicha segunda pregunta dijo, que lo que sabe es que este testigo, el San Lucas pasado hizo tres años, oyó decir a muchos estudiantes, de los nombres de los cuales no tiene noticia, que dicho fray Domingo Ibáñez había dicho en su cátedra, l[e]yendo por el maestro Mancio, que no era útil ni necesario oír lenguas ni darse a ellas; y que luego, viniendo a leer la hora siguiente, el dicho maestro Grajal, había dicho el contrario con algunas palabras ásperas, de que no se acuerda, ni se halló presente a nada.

Y cuanto al sétimo capítulo de la dicha segunda pregunta dijo, que lo que se acuerda es haber muchas veces este testigo aconsejado al dicho maestro Grajal que mirase lo que leía, y que no fuese arrojado en muchas cosas en la cátedra, ni dijese mal de frailes dominicos, porque le decían muchos estudiantes que le oían que era muy libre en esto.

Y cuanto al octavo capítulo dijo lo que dicho tiene, en que nunca entendió enemistad entre los dichos maestro Grajal y fray Domingo Ibáñez, ni entiende que la debe de haber, ni presume que la haya habido, ni sabe que haya testificado, y que cuando testificase, entiende diría como cristiano y religioso, la verdad (*Proceso*, fol. 395).

El licenciado Alonso de Espinosa, clérigo y colegial en el de Cuenca, discípulo que había sido de Grajal, aunque por eso, aseguró él, «no dejaría de decir la verdad de lo que supiere», testificó lo siguiente:

Que no sabe ni entiende que sea émulo ni enemigo el dicho fray Domingo Ibáñez del dicho maestro Grajal, ni sabe que le haya tenido odio ni enemistad.

Fué pregunta'o si sabe o entiende que, por ser el dicho fray Domingo Ibáñez fraile dominico, y tener entendido que el maestro Grajal era amigo de fray Luis de León, e le favorecía en las cátedras que se ofrecían al dicho fray Luis y al monesterio de Sant Agustín contra el dicho fray Domingo Ibáñez, por esta razón, entiende que le tenga odio o enemistad. Dijo que no lo sabe. E dijo más, que siempre este testigo entendió, que por ser el dicho maestro Grajal amigo de fray Luis de León tenían enemistad con él los frailes de Santisteban; mas que no sabe este testigo que la dicha enemistad fue-

se con el dicho fray Domingo Ibáñez, ni que el dicho fray Domingo Ibáñez la tuviese con el dicho maestro Grajal, antes sospechó siempre este testigo que el maestro fray Bartolomé de Medina, fraile dominico, e el maestro fray Juan Gallo tenían enemistad con el dicho maestro Grajal por la razón susodicha, e que este testigo entendió la dicha enemistad tres veces que este testigo habló con el dicho maestro Grajal, e lo oyó a otras personas, de cuyos nombres no se acuerda.

Fué preguntando por el cuarto capítulo de la dicha pregunta del interrogatorio. Dijo que no sabe que el dicho fray Domingo Ibáñez haya dicho dicho alguno contra el dicho Grajal por haber dicho mal de frailes ni por otra cosa; mas de que sabe que el dicho maestro Grajal se quejaba de frailes dominicos en general, sin particularizar a fray Domingo Ibáñez, sobre el votar, e sobre las cátedras, e sobre ciertas opiniones que el dicho maestro Grajal tuvo contra la opinión de algunos frailes dominicos ante el maestro Francisco Sancho. E esto es lo que sabe en el dicho capítulo y no otra cosa (*Proceso*, fols. 395-96).

En tercer lugar se tomó declaración al maestro Francisco Sánchez, *el Brocense*, catedrático de Retórica, testigo presentado también por Grajal para probar su aserto. He aquí lo más explícito de su testificación:

A la segunda pregunta, siendo preguntado si sabe que el dicho fray Domingo Ibáñez es émulo y enemigo del dicho maestro Grajal, e le ha tenido y tiene odio y enemistad; dijo que no sabe de cierto que el dicho fray Domingo Ibáñez sea enemigo del dicho maestro Grajal, antes entendió que se comunicaban él y el dicho maestro Grajal sobre ciertas proposiciones de teología; aunque después sospechó este testigo que había entre ellos coquillas por ser el dicho maestro Grajal tanto de los frailes agustinos, especialmente de fray Luis de León. Y entendió este testigo que, ofreciéndose cualquier pretensión, había de ser Grajal contra los frailes de Santisteban, y que lo entendió este testigo porque los maestros Grajal e fray Luis de León eran como uña y carne y tenían formadas competencias contra los dominicos...

Fué preguntado por el sexto capítulo. Dijo que lo que sabe del dicho capítulo es que, el día que le fué dicho haber pasado lo en él contenido, este testigo habló al maestro Grajal, y el dicho maestro Grajal dijo a este testigo lo que había pasado, lo de las lenguas, si eran necesarias o no, e que cierto le pesaba de haber dicho con tanta vehemencia e injuriosas palabras las palabras contenidas en el dicho capítulo, e que le pesaba de ello por no enojar a los frailes dominicos; e que si supiera que fray Domingo Ibáñez había dicho lo contrario, que él callara por no los enojar. De lo cual este testigo colegio haber formado coquillas e emulaciones (*Proceso*, fol. 397).

Aunque lo consignado es más que suficiente para atestiguar que la enemistad de Báñez fué una tentativa arbitraria del reo, si bien la tenía él bien merecida por su mordacidad y confabulación contra los dominicos, queremos todavía aducir el último testimonio que consta en este proceso, que es el del bachiller Andrés Ossorio, clérigo y colegial del Trilingüe.

Fué preguntado por la segunda pregunta; a la cual dijo que en particular no sabe que el dicho fray Domingo Ibáñez sea émulo y enemigo del dicho maestro Grajal, ni le

haya tenido ni tenga odio e enemistad. Pero siéndole leído el tercero capítulo de la dicha segunda pregunta, respondiendo a él, dijo que ha oído a muchas personas por público, los nombres de los cuales no se acuerda, que por ser el dicho maestro Grajal amigo de fray Luis de León, fraile de San Agustín, el dicho Grajal había de favorecer en las cátedras que se ofreciesen al dicho fray Luis de León y al monesterio de Sant Agustín contra los frailes de Santisteban; y por esta razón ha oído este testigo por público que los frailes dominicos querían mal al dicho maestro Grajal; pero en particular este testigo no sabe nada del dicho fray Domingo Ibáñez...

Siendo preguntado por el quinto capítulo, dijo que este testigo no se acuerda, cuando pretendía el dicho maestro Grajal, que ha oído por público este testigo a personas que no se acuerda, que los dominicos favorecieron contra el dicho maestro Grajal a E[c]tor Pinto, que se opuso con el dicho maestro Grajal a la cátedra que llevó el dicho maestro Grajal...

Y entiende este testigo que, en caso que el dicho fray Domingo Ibáñez haya testificado alguna cosa contra el dicho Grajal e contra cualquiera, habrá depuesto la verdad, porque le tiene este testigo por buen cristiano e religioso (*Proceso*, fol. 398).

Se prescindió, naturalmente, de tomar declaración al maestro Almeida, como había pedido Grajal, porque comulgaba en todo con sus ideas avanzadas o tal vez porque habría huido de Salamanca al ver el paradero de sus colegas. Pero bastaban las cuatro testificaciones que quedan extractadas, para evidenciar que Báñez, si pecó, no fué de malicioso, sino de cándido, pues seguía creyendo en la amistad de quien tan descortésmente le correspondía desde que vió que no podía traerlo a su partido.

Por nuestra parte debemos añadir a esas cuatro deposiciones que el juicio del dominico acerca del estudio del hebreo era bastante distinto de lo que se había corrido en los círculos académicos de Salamanca. Y para comprobarlo remitimos al lector a lo que el mismo interesado nos manifiesta en sus comentarios a la primera parte de la Suma (1).

En su alegato contra el licenciado Salinas agregó Grajal que la testificación de Báñez, además de estar inspirada en un sentimiento de emulación hacia él, era ambigua, pues unas veces dudaba de lo que quiso expresar el acusado en sus conversaciones acerca de la existencia de sentido alegórico en la Escritura, mientras que otras da por seguro que lo ne-

(1) «Ego quidem non sum de illorum numero qui *linguarum peritiam*, *historiarum* que diligentem lectionem *vilipendunt*; quin potius... semper veneratus sum hujusmodi viros qui *linguarum peritiam* profitentur, ac praesertim illos qui *sacrarum scripturarum phrasibus* elucidandis student. Verum aliquorum *supercilium* et *perniciosam ignorantiam* ferre non possum. Putant enim nos *inutilibus quaestionibus* occupatos, *oleum et operam* perdere». In primam partem, q. 1, a. 1. No despreciaba, pues, Báñez a los lingüistas, sino la pedantería de ciertos gramáticos omniscientes. Y él mismo comenzó por este tiempo a estudiar hebreo, como nos lo asegura en otro lugar: «Ego postquam ab hinc annos octo *hebraicae linguae operam* dedi quantum satis est ut *rabbinorum sectatores* non me fallant, aut quasi *ignorantem spernant*... Id. ib., q. 1, a. 8, dub 4.º, concl. 6, ad 5.m.

gaba. Había, por tanto, en ella una contradicción implícita. Para aclarar este punto pidió que el testigo «diga y declare el autor que le alegué y lo vea y visto declare si es lo que el autor dice lo que yo le comuniqué». El autor en cuestión era (Villavicencio?) *De recte formando theologiae studio*, libro que conservaba Grajal en su prisión y entregó a los inquisidores para que lo consultase Báñez. A 29 de Enero de 1575 fué llamado éste para verificar la prueba. Antes se le hicieron diversas preguntas encaminadas a esclarecer lo que en las primeras testificaciones había quedado impreciso. El declarante insistió en sus anteriores afirmaciones, «y finalmente dijo, debajo del juramento que tiene hecho, que con algún escrúpulo de su conciencia, por no e[x]ceder en la [a]cusación contra el dicho maestro Grajal, dijo que no le había entendido, porque así era verdad, que las palabras que el dicho maestro Grajal respondía en su propia defensa a los argumentos que este testigo le hacía fueron escuramente dichas» (*Proceso*, fol. 421). A continuación se le mostró el capítulo XX intitulado *De varia sacrarum scripturarum expositione* del libro que el reo pidió que viese este testigo, y se le preguntó si lo contenido en aquel capítulo era lo mismo que Grajal le había comunicado. Contestó que como el capítulo era largo, lo verá y responderá.

Al día siguiente, en presencia del tribunal aseguró Báñez «que la sentencia del maestro Grajal en sustancia le parecía ser la misma que del autor del dicho libro... Y dijo este testigo que lo que él entendió del maestro Grajal fué totalmente quitar el sentido alegórico, de la manera que los teólogos escolásticos de nuestros tiempos le declaran, diciendo que realmente muchas historias escriptas en el viejo testamento son figuras por las cuales pretendió el Espíritu Santo significar algún misterio del nuevo testamento; como ponen ejemplo en haber formado nuestro Señor a Eva de la costilla de Adán durmiendo, lo cual significa haber de ser formada la Iglesia del costado abierto de Cristo muerto en la Cruz. E por esta misma vía declaran la serpiente de Moisés, y el cordero pascual, y la piedra del desierto de donde salió agua; y dicen ser error contra la fe negar que estas historias hayan seido figuras derechamente e ordenadas por Dios para significar misterios del nuevo testamento. Lo cual le pareció a este testigo que negaba el maestro Grajal, de la manera que tiene arriba dicho. Y que esta es la verdad e lo que siente de este negocio so cargo del dicho su juramento. Y que esto no lo dice por odio ni mala voluntad que tenga al dicho maestro Grajal, antes eran y son amigos, sino que lo dice por descargo de su conciencia» (*Proceso*, fol. 423 v.)

Habiendo fallado la probanza intentada por Grajal contra el fiscal Salinas, éste renovó su acusación, y para mayor seguridad se hizo comparecer una vez más al dominico (14 de Julio de 1575), comunicándole que el promotor fiscal del Santo Oficio le presentaba «por testigo contra el dicho maestro Grajal; que esté atento y se le leerá su dicho, y si en él hubiere

que alterar, añadir o emendar, lo haga de manera que en todo diga verdad, porque lo que ahora dijere pára perjuicio al dicho maestro Grajal». Y habiéndole leído sus últimas declaraciones, «dijo que aquello era su dicho y él lo había dicho según se le habían leído, y en ello se afirmaba y afirmó, ratificaba y ratificó y lo decía de nuevo contra el dicho Grajal, no por odio, sino por descargo de su conciencia» (*Proceso*, fol. 423 v.)

Aquí termina la intervención de Báñez en el proceso de Grajal. Hemos querido presentar lo más saliente de las piezas, escatimando el comentario, para dejar que el lector forme juicio por sí mismo y sentencie en este pleito conforme a su propia convicción. La situación aflictiva del reo excitará seguramente su compasión, pero al mismo tiempo no dejará de reconocer que su carácter independiente, su afán de resolver dogmáticamente cuestiones que no eran de su competencia y su lenguaje cáustico fueron creando en torno de él un ambiente que en el proceso influyó tanto o más que los errores por él sostenidos. Frente a esa actitud ambigua y reprensible, resalta más la ecuanimidad de Báñez, mantenida inquebrantablemente por encima de todos los personalismos. Seguramente no hubiera procedido de otra manera si se tratara de un deudo suyo.

2. El Padre Báñez, calificador del Santo Oficio.—El curso de 1572-73 lo pasó Báñez en Salamanca como profesor conventual. A principios de Enero actuaba de vicerrector de la Universidad por ausencia de su amigo íntimo don Sancho de Avila, hijo de los marqueses de Velada (1), y

(1) En los libros de claustros de la Universidad de Salamanca encontramos los siguientes pormenores acerca de su nombramiento para dicho cargo. Claustro de 29 de Diciembre de 1572 convocado por el rector don Sancho de Avila: «El dicho señor rector les dijo e propuso en cómo él tenía necesidad de se ir e ausentar desta ciudad y su jurisdicción por algunos días a visitar a la muy ilustre señora marquesa de Velada, su cuñada, porque es avisado que está muy enferma y de enfermedad muy peligrosa. Y a esta causa quería dejar nombrado un vicerrector, para que asistiese e hiciese todos los autos y todo lo demás que según estatutos y constituciones y usos y costumbres hacen y deben de hacer los rector[es] de esta Universidad y sus lugarestenientes en el dicho oficio, y lo que él mismo hacía y hacer podría siendo presente. Y atento que han sido vicerrectores los muy reverendos padres fray Luis de León e fray Bartolomé de Carranza, agustinos, y así mismo lo fué en el año de su primera rectoría el maestro fray Bartolomé de Medina, de la Orden de Santo Domingo, que él nombraba e nombró agora al muy reverendo padre maestro fray Domingo Ibáñez, religioso y predicador, de la Orden de Santo Domingo, por ser persona hábil y suficiente para el dicho oficio; y así que sus mercedes votasen en ello lo que les pareciese.

«Luego los dichos señores consiliarios, visto lo susodicho y constándoles de la habilidad y suficiencia del dicho maestro fray Domingo Ibáñez, dijeron que venían e vinieron en el dicho nombramiento fecho por el dicho señor rector, e si necesario era y es dijeron que lo nombraban y nombraron por tal vicerrector de esta Universidad al dicho maestro fray Domingo Ibáñez».

solo en Septiembre de 1573, al comenzar el nuevo curso, debió quedar asignado a San Gregorio de Valladolid.

La fama de Báñez como teólogo consumado y persona discreta y de madurez de juicio, era ya para estas calendas harto conocida en los círculos académicos. Llegado a Valladolid el tribunal de aquella inquisición, tal vez la más ocupada de cuantas había en España, especialmente en los días de que vamos tratando, se fijó en él para reforzar el número de calificadores que le ayudaban en la tramitación de los procesos.

Era este cargo muy ambicionado y honroso, y a pesar del trabajo y de la responsabilidad que llevaba consigo, los teólogos que se consideraban aptos—pues casi todos los que intervenían en él eran teólogos y sólo había muy contados canonistas—lo solían solicitar y se ofrecían a sufragar los gastos de la información previa. Sólo los de la Compañía, tal vez por disposición de su Instituto, vivieron por algún tiempo retraídos de ese ministerio; aunque hacia fines de aquel siglo entraron como las demás órdenes a pretender semejante distinción.

En el caso de Báñez no sabemos a ciencia cierta de quién partió la iniciativa. En una carta suya, de que nos ocuparemos más adelante, dice que fué llamado por los inquisidores de la audiencia de Valladolid para servirse de él en las calificaciones. Recién llegado a aquella población parecía natural que se abstuviera por algún tiempo de hacer ningún ofrecimiento; mas como entonces era mucho el trabajo en el Santo Oficio, fué sin duda éste el que reclamó su intervención. Ello debió tener lugar hacia Octubre o Noviembre de 1573. El Consejo, a cuya aprobación se había sometido el asunto, contestaba a 4 de Diciembre del mismo año, después de informarse sobre la idoneidad del sujeto, en esta forma:

Al día siguiente se notificó el nombramiento al interesado, «el cual, habiéndolo oído y entendido dijo que lo aceptaba y aceptó». Luego a primero de Enero, «estando dentro del monesterio de Santisteban de esta ciudad de Salamanca y dentro del aposento donde vive el dicho padre maestro fray Domingo Ibáñez, el cual puesta su mano derecha sobre su pecho, juró en forma de derecho durante dicho oficio de vicerrector de guardar y cumplir lo contenido en el juramento de la constitución segunda».

Don Sancho regresó en breve, y a doce de Enero, habiendo fallecido su cuñada en Alba, manifestó que debía volver a ausentarse para asistir a las exequias, «e que vendría con toda brevedad, y en el interín dejaba e dejó en su lugar por vicerrector al señor don Gabriel de Luna, el cual, aunque es natural de la ciudad de Nápoles, es vasallo de su magestad y hijo de naturales de estos reinos».

El padre Silverio de Santa Teresa en su edición de las Cartas de la Santa (tomo primero, pág. 98, Burgos, 1922) publica una fechada a 17 de Diciembre de 1572 (La Fuente la había fechado en Septiembre de 1580) en que se habla *en pretérito* de la muerte de dicha marquesa de Velada. Con todo, la carta debe ser por lo menos de un mes más tarde, si no es de Diciembre de 1573.

Por la buena relación que tenemos de las partes de letras y virtud que concurren en la persona de fray Domingo Ovanes (*sic*), de la orden de Santo Domingo, consultado con el reverendísimo señor inquisidor general, ha parecido le admitáis, señores, por calificador de esa inquisición, precediendo primero información de su genealogía y limpieza, como está proveído (libro 578, fol. 139 v.)

Las cosas caminaron luego con bastante lentitud. En Mayo de 1575 no se había terminado aún el expediente, no obstante el interés de todos en que esto se abreviase. A 19 de Febrero de aquel año escribían los inquisidores de Valladolid al Consejo:

En esta inquisición hay necesidad de calificadores, y así se ha hecho información de la genealogía de fray Nicolás Ramos, de la orden de San Francisco, y éste califica. También se ha comenzado a hacer la de fray Domingo Báñez, lector en el colegio de Sant Gregorio. Hecha se enviará a V. S.^a y se mirará de quien se puede hacer en San Pablo; y con la de fray Domingo se enviará la de fray Pedro de Bilbao, que V. S.^a mandó hacer.

Y en esto de las informaciones nos ha parecido hay inconvenientes, porque haciéndoseles la información y no se admitiendo, quedan notados; y si ellos no dan la genealogía, no se podrán hacer las informaciones, o a lo menos se harán con mucho trabajo, porque aun lo hay dando la genealogía. V. S.^a nos mandará dar la orden que se ha de tener (leg. 3.192).

Los del Consejo expresan al margen de esa misiva la sustancia de la contestación que se ha de dar a la misma: «Que ellos procedan con su prudencia y discreción, pues en esto no se puede dar orden alguna».

La información genealógica era asunto tan vidrioso, que, con requerirse como condición previa después que se implantó el estatuto de limpieza de sangre para todos los cargos y dignidades civiles y eclesiásticas, los interesados rehufan de ella, unos por temor de que saliera a luz lo que podría ceder en desprestigio de su persona, y otros, por considerar que, siendo pública y unánimemente reconocida su pureza de origen, recibían desdoro en prestarse a que se removiera la memoria de sus antepasados. No faltaban, sin embargo, muchos espontáneos que, seguros del éxito, adelantaban ellos mismos los informes para abreviar las diligencias de la información. Báñez no figura entre ellos, no por consideraciones de amor propio, sino por la honra debida al hábito y a la Orden que le había recibido y encumbrado como a hijo de cristianos de antiguo abolengo.

En 21 de Mayo vuelven a insistir los inquisidores vallisoletanos ante el Consejo, abogando por el pronto despacho del expediente que nos ocupa. «De calificadores—dicen—tenemos mucha falta. Suplicamos a V. S. mande lo que es servido se haga en lo de fray Domingo Bañes, de la orden de Santo Domingo, y fray Pedro de Bilbao, del monasterio de la Santísima Trinidad, cuyas informaciones ha muchos días se enviaron a V. S.» Los del Supremo mandaron «que se busque esta información para tornarse a

ver»; y en breves días debió quedar terminado aquel negocio, comenzando nuestro teólogo a trabajar en su nuevo cargo.

Mas apenas entró en él, sobrevino algún obstáculo y los de la audiencia dejaron de llamarle. Qué pudo ser ello, lo ignoramos, aunque de la facilidad con que quedó salvado se infiere su insignificancia. La correspondencia entre los inquisidores vallisoletanos y el Consejo guarda absoluto silencio sobre el particular, y por otra parte los asuntos del Santo Oficio se llevaban con tal reserva, que el mismo interesado no sabía explicarse aquel proceder. Pareciéndole irregular y desde luego desprestigioso para su persona y para su orden, acudió al inquisidor general, don Gaspar de Quiroga, con la siguiente interesantísima carta, que se conserva entre los papeles del Consejo:

Ilmo. y Rmo. Señor: La paz de Cristo nuestro Señor sea siempre en su alma de V. S. Ilma. Por ser un negocio que a mi toca de tal calidad, no creo le parezca mal a V. S. que yo haga esto.

Mas ha de un año que los inquisidores de esta audiencia de Valladolid me llamaron para me decir se querían servir de mi en la calificación de las proposiciones, y que para esto era necesario les diese los nombres de mis agüelos. Yo respondí que si era ley universal para todos los consultores, que yo los daría. Mas que no lo siendo, que se me haría agravio, porque estaba yo tan en opinión de cristiano viejo como el que más, y como tal he pasado en mi orden treinta años ha en Salamanca, Avila, Alcalá. Respondiéronme que era ley común. Yo dije que sola una dificultad podía haber en la probanza, que era quizá no se hallarían testigos que hubiesen conocido [a] algunos o alguno de mis agüelos, por haber muchos años que murieron, porque aun mi madre ha ya 44 años que murió. Respondiome el inquisidor Diego González que no querían más de saber el buen nombre que había de mi limpieza, y así les di los nombres de mis cuatro agüelos. Soy cierto que todo lo que han hallado es muy claramente limpio, porque son descendencias de solares conocidos en Mondragón y en el Valle de Mena. Aquí en Valladolid, [de] donde mi madre era natural, no creo se ha hallado tanta noticia, por ser pobres mis padres y haber pasado unas comunidades, y aun sospecho que quizá por falta de diligencia de quien ha hecho la probanza.

A mi me comenzaron a admitir a la cualificación y consulta. Después han cesado, lo cual, si adelante va, no puede dejar de ser nota y causar detrimento en mi honra, que aunque para mi persona me arrastra cualquiera que tenga, mas para lo que mi orden me ha menester haría falta. Y así me parece puedo justamente suplicar a V. S. me ampare con su favor, pues es favorecer a los cristianos viejos no quitar ese nombre a quien tiene la posesión de él, cuando lo contrario no constase. Y así fío del pecho cristiano de V. S. no consentirá se me haga agravio, sino todo favor y merced, porque puedo decir con toda verdad que mi deseo de servir a V. S. y a toda su casa lo tiene merecido.

Guarde nuestro Señor muchos años la ilustrísima y reverendísima persona de V. S. con mayor aumento de su gracia. Del Colegio de San Gregorio de Valladolid, 22 de junio de 1575.—Ilmo. y Rmo. señor. Besa las manos de V. S. su menor capellán—Fr. Domingo Báñez (*ológrafo*).

Sobrescrito: Al Ilmo. y Rmo. Señor don Gaspar de Quiroga, Obispo de Cuenca y Presidente General del Consejo de Inquisición. Mi señor en Madrid (leg. 3.192).

Los del Consejo, a quienes el obispo de Cuenca había remitido la carta de Báñez, extrañando también aquel proceder, del que no tenían otra noticia, enviaron a los de Valladolid la siguiente misiva con una copia de la carta del dominico:

Muy reverendos señores: Fray Domingo Báñez, de la Orden de Santo Domingo, ha escripto al reverendísimo señor inquisidor general la carta cuya copia es con esta. Y consultado con su señoría reverendísima, ha parecido que, habiéndole recebido por calificador del Santo Oficio al dicho fray Domingo Báñez, como él dice le habéis admitido, le conservaréis en ello, no habiendo causa bastante que le impida; y habiendo alguna, nos avisaréis de ella. Hacerlo heis así. Y la información que se recibió de su limpieza, se os envía con esta. En Madrid, a dos de Julio de 1575. (Libro 578, fol. 310 v.)

Sin más diligencia, quedaron las cosas arregladas, y a los pocos días volvió a ocuparse Báñez en negocios del Santo Oficio, siendo quizá el primero la censura de la *Vida* de Santa Teresa, firmada a 7 de Julio de aquel mismo año.

La labor de los calificadores o consultores consistía en examinar a la luz de la teología las proposiciones de que estaban tachados los reos. Frecuentemente ignoraban quién fuese el autor de tales proposiciones, por lo que su dictamen, al menos en esos casos solía ser del todo imparcial. Cada serie de proposiciones se sometía al juicio de varios consultores, por lo menos dos, que trabajaban de ordinario, independiente uno de otro. Esos dictámenes son los más curiosos e interesantes por estar reflejado en ellos el carácter y espíritu de su autor. Cada uno exponía con entera libertad su parecer, según su saber y conciencia, sin ningún respeto humano, pues aunque se llegase a sospechar de su intervención en el asunto, se mantenía sobre ello rigurosa reserva; y dado caso que se publicase el hecho, el censor sabía que tenía bien guardadas las espaldas por el Santo Oficio. Era, pues, cargo de suma trascendencia para influir en la marcha de las causas, y por eso se encomendaba a sujetos de probada prudencia y rectitud de vida. Inconscientemente podía ingerirse la pasión, el celo exagerado, el criterio rigorista de algunos calificadores; pero pasando las cosas por varias manos, las extralimitaciones de unos quedaban templadas por la indulgencia de otros. Y en último caso el Consejo supremo, con sus calificadores propios, podía terciar en el asunto para impedir que se consumase una injusticia o que las faltas quedasen impunes. Carecen de fundamento, según eso, tantas declamaciones como oímos a diario al tratar asuntos relacionados con la Inquisición sobre sus persecuciones, su tiranía, sus manifiestas injusticias en la tramitación de las causas. Todo eso, posible en cualquier tribunal compuesto de seres de carne y hueso, debe probarse para cada caso; y de no alegarse prueba positiva, se rechaza por inconsistente. Lo que hay es que la Inquisición era un tribunal *riguroso para todos*, sin distinción de clases, porque la naturaleza de los casos así lo exigía—en cuestiones de fe no se da parvidad de materia—, y el deseo de

acertar con el justo medio, y la doblez o resistencia a confesar la verdad por parte de los reos, y aun ciertas exigencias suyas estancaban a veces las cosas, que el tribunal, en cuanto dependía de él, solía llevar con la mayor urgencia.

Entre los escasos procesos que han llegado a nosotros de los tramitados en Valladolid por esta época, hemos hallado uno en que intervino como calificador nuestro teólogo. Se trata de la causa instruída contra fray Diego de Sara, religioso trinitario, cuyo historial en síntesis es como sigue:

A 17 de Julio de 1575 fray Juan de la Vega, ministro de la Trinidad de Toledo, envió a la Inquisición un memorial con ciertas proposiciones contra Sara, ministro que había sido de aquel monasterio y a la sazón residía en Valladolid. Las proposiciones que, atribuídas a «un maestro teólogo», se dieron a calificar a Báñez eran estas:

1.^a Cierta superior de una casa religiosa, resistiéndose a que se hiciese la procesión del Santísimo acostumbrada de tiempo inmemorial, fué obligado a hacerla por el superior mayor; y andando en ella dijo el tal maestro: «Esta no es procesión de Jesucristo, sino del Dios Baal, y si Jesucristo de esto se sirve yo no creo en él».—2.^a El mismo dijo que las campanas eran abuso de la Iglesia, entendiéndose que el mucho tañer era abuso.—3.^a Predicando dijo que San Juan y Santiago Cebedeos no fueron deudos ni parientes de Jesucristo; y reprendido por ello, añadió: «Si se probase que fueron parientes de Jesucristo yo no creería en él, porque testimonio de dos muchachos y parientes no vale nada».—4.^a Que a Cristo no le dieron más que cuarenta azotes, conforme al precepto del Deuteronomio, XXV.—5.^a Que la Magdalena, no solamente no fué mala mujer de su cuerpo, pero que aún fué virgen.—6.^a Que Dios hacía cosas que, si las hiciese él, le tendrían por loco; pero por hacerlas Dios, pasaban. Y esto dijo por haber muerto un religioso joven quedando uno viejo, y se afirmó en ello con juramento.—7.^a Ofreciéndose por amigo y servidor de cierta persona, le dijeron que le habían de exigir palabra de ello; a lo que contestó, que juraba a Jesucristo de obedecer antes a aquel zapato (el amigo) que a Dios.—8.^a Que la procesión del Santísimo no se debía hacer, porque en esto no se servía a Dios, y los religiosos con ocasión de ella se disipaban. Y lo mismo sostenía de los monumentos de Semana Santa, que eran ocasión de que a su sombra se cometiesen excesos muy exorbitantes.—9.^a Que la procesión del Santísimo era cosa de burla por los desórdenes que había en ella, y que así la había suprimido en su casa.

Como se ve, la materia no era muy a propósito para que un teólogo pudiera lucir sus talentos. Algunas proposiciones, a primera vista atrevidas o temerarias, eran en realidad imprudencias de un hombre libre en hablar. En esas condiciones veamos la calificación puesta por Báñez a cada una de ellas. Resumimos sus palabras.

De la primera digo que era escandalosa y blasfema al afirmar: Esta no es procesión de Jesucristo, etc., porque aunque su intento fuese referirse a los pecados que a él se le antojaba que se cometían, la procesión era de Jesucristo, y algún servicio se le hacía en ella. Y si lo dijera por la procesión del Sacramento, sin referirse a la poca reverencia que a él le parecía se tenía, sería además errónea.

De la segunda digo que, si no niega ser bueno el uso de las campanas y lo decía por el mucho tañer de los sacristanes, no tiene censura grave, aunque no deja de dar a entender que es hombre imprudente y confiado de sí.

De la tercera digo, en primer lugar, que no es error ni absolutamente temeridad decir que los hijos del Cebedeo no fueron parientes de Cristo, porque se trata de una opinión probable, sostenida por el Crisóstomo y algunos doctores modernos, como el Tostado. Lo segundo digo que la frase, Si señor San Juan, etc., es blasfemia heretical, porque bajo una condición posible niega a Jesucristo; y tener el asertor por imposible la condición le excusa de ser hereje, mas no de ser blasfemo. En tercer lugar digo que es error en nuestra fe afirmar que testimonio de dos muchachos y parientes no vale nada, porque, según esto, el testimonio de San Juan Bautista y el de Santiago el Menor no valió nada, porque eran mozos y parientes del Señor, según se colige del Evangelio, Luc. 1, Elisabeth cognata tua y Jacobus frater tuus. Y por último es visto afirmar el asertor que la autoridad de los Apóstoles no es del Espíritu Santo, sino humana.

En cuanto a la cuarta proposición me parece algo temerario decir que al Señor no le dieron más de cuarenta azotes, porque es sentencia recibida entre católicos, aun doctos, que fueron muchos, porque con ellos quiso Pilatos amansar la furia de los judíos. Y la razón que alega dicho maestro es poca, porque Pilatos no se gobernaba por las leyes del Deuteronomio, y así crucificó al Señor, que era conforme a ley de gentiles.

De la quinta digo que, si el asertor, sin distinguir dos o tres Magdalenas, dijo que la Magdalena fué virgen, es proposición escandalosa y temeraria. Pero si siguió la opinión de los que dicen haber habido dos Magdalenas, no es tan grave su censura, aunque en estos tiempos no deja de ser causa de alguna turbación en el pueblo enseñar que la Magdalena, hermana de Lázaro, no es la que fué pecadora, porque la Iglesia lo cante así en un himno: *Maria soror Lazari, quae tot commisit crimina...*

De la sexta digo que es blasfema manera de hablar, porque da a entender que sin razón y causa hace Dios lo que quiere.

De la séptima digo que es blasfema e impía proposición.

De la octava, que es escandalosa y sapit haeresim hoc tempore; y lo mismo digo de la novena.

Del autor se colige por estas proposiciones ser hombre libre en doctri-

na y poco pío. y que parece que trae la fe presa con alfileres, pues tan pronto dice que no cree en Jesucristo si es así esto o aquello.

Después se encomendó a Báñez la calificación de otras dos proposiciones del mismo sujeto; la primera de haber dicho, hablando de la confesión general, que no era buena y que así lo sostenía cierto autor; y la otra, aludiendo a un motu proprio para que ninguna mujer entrase en clausura monacal, dijo que este y otros motus propios que concedía su Santidad eran terremotos.

Calificación: La primera proposición es temeraria, por ser contraria a la sentencia común de los teólogos y al uso de los fieles; y el autor que la sostiene merece la misma censura. La segunda, a lo que parece, fué mofa contra la discreción de su Santidad; y si lo dijo contra la autoridad, fué error. Tal vez lo dijo por el efecto que se seguía en los corazones de los hombres, que se alborotan y turban algo con estas leyes; y si es así, no tiene censura (leg. 2.126).

Estas mismas proposiciones se encomendaron a la calificación del doctor Flechilla, quien procede muy desigualmente, pues mientras en unos casos se entretiene en emparentar ciertas afirmaciones o ligerezas del acusado con los errores de Berengario, de Wiclef y de Lutero, en cambio pasa por alto otros asertos gravemente reprensibles o que por lo menos hacen suponer ser su autor poco circunspecto en las palabras. Su censura contrasta grandemente con la seriedad, prudencia y orden que se echa de ver en Báñez, quien se revela verdadero maestro en estas tareas de saber discernir el calificativo que corresponde a cada proposición. En los últimos años de su vida, en un relato del acto tenido por él en Valladolid contra las tesis de Alcalá y contra lo que le achacaron injustísimamente algunos de los procesados, había de subrayar esta precisión que debe observar el verdadero teólogo escolástico en sus calificaciones, para no dejar las cosas «en balanzas», esto es, en el aire (1).

El resto del proceso del trinitario Sara no nos interesa. Las indicadas calificaciones tuvieron lugar en Agosto y Septiembre de 1575. El acusado estaba aún en libertad, y al año siguiente fué nombrado ministro de la casa de Málaga; pero como llovían sobre él nuevos cargos, a 26 de Febrero de 1577, la Inquisición de Valladolid acordó que fuese recluso en su propio monasterio y se continuase la causa.

* * *

Estaba por entonces en todo su hervor el proceso de fray Luis de León. Tanto el reo, como los inquisidores, ponían prisa en el despacho de las cosas, y en cartas de 17 y 20 de Septiembre de aquel año de 1575, enviaban al Consejo cinco proposiciones que los calificadores habían notado en las

(1) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, t. XXVIII (1923), págs. 36-46.

respuestas del vate a las primeras de que fué acusado. Los del Supremo, previa consulta del Inquisidor general, ordenaban por carta de 26 del mismo mes, «que proveáis, señores, que fray Domingo Ibáñez y fray Antonio de Arce, cuando le hayáis admitido por calificador, como os está ordenado, vean las dichas [cinco] proposiciones, y con lo que a ellas respondieren, haréis señores en la causa justicia» (libro 578, fol. 334 v.)

Fray Antonio de Arce, O. P., no fué admitido hasta Diciembre de aquel año. En cuanto a Báñez, que sin duda conocía muy bien a fray Luis de León, pues lo había tenido de oyente en sus lecciones conventuales de Biblia durante el curso de 1559-60, y además estaba enterado de todas las incidencias que determinaron el proceso, no hay duda que hubiera rendido homenaje a la justicia, sin reparar en la hostilidad que el agustino desde un principio le había manifestado, según él mismo nos lo hace suponer por una declaración espontánea prestada a 18 de Abril de 1572, mes y medio después de ingresar en la prisión, con intenciones de que juzgará el lector.

También supe—dice el poeta—que el maestro fray Domingo Ibáñez leyó en Santis-teban de Salamanca, que las obras que hacen hombre justo, por buenas que sean, no son meritorias de nuevo grado de gloria, si no son de mayor intensidad que el hábito de caridad que tiene el que hace la obra. Y yo lo he visto en unos papeles de su lectura, y un fraile vicentino [benedictino] quiso sustentar esto, y al maestro Sancho y Guevara y fray García del Castillo y a mí me pareció peligroso y erróneo, y así se quitó de las conclusiones. Con todo esto no tengo al dicho fray Domingo por hereje, sino por buen religioso. Creo se engañó por no alcanzar más (1).

Báñez no tomó parte en este proceso de fray Luis. La ratificación suya de 14 de Junio de 1572, que figura en el expediente de la causa del poeta es una copia sacada del proceso de Grajal, que se ingirió aquí y en el proceso paralelo de Cantalapiedra *ad reverentiam*, pero que en realidad no pertenece a estas causas. Con todo, fray Luis, juzgando de los demás a través de su carácter apasionado y fácilmente irritable, se imaginaba que el dominico habría aprovechado su desventura para vengarse de pasados encuentros. A una acusación de 4 de Julio de 1573, procedente del franciscano fray Gaspar de Uceda, responde el vate, equivocando el tiro: «Este testigo no me perjudica, porque debe ser el maestro fray Domingo Ibáñez, dominico, a quien tengo tachado por enemigo, o otro fraile dominico» (2).

(1) *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. X (Madrid, 1847), p. 202-203.

(2) *Documentos inéditos...* t. X, p. 440. Sabido es que para fray Luis, cuya manía persecutoria se exacerbó extraordinariamente en la prisión, eran enemigos suyos todos los dominicos y todos o casi todos los agustinos.

En vista de esa actitud, el Consejo, que no quería dar ocasión a que se dijese que entregaba al reo maniatado al furor de sus enemigos, ordenó que nuestro teólogo no interviniera en calificar las piezas de este proceso (Carta de 8 de Oct. de 1575). Mas el agustino, que no debió tener clara noticia de estas deferencias, aun salido de la cárcel, persistió en su hostilidad hacia Báñez, a quien suponía ser uno de los causantes de su desgracia. No pasarán muchos años y veremos cómo el poeta, temiendo una nueva borrasca, vuelve a esgrimir sus armas contra el dominico, de quien ningún agravio había recibido.

* * *

Cerraremos este capítulo mencionando la intervención de nuestro teólogo en la corrección de las *Hipotiposis* de Martínez de Cantalapiedra, otro de los hebraistas salmantinos procesado con Grajal y fray Luis. Dicho libro, publicado en 1565, suscitó diversos comentarios, no siempre favorables al autor. Mientras se tramitaba su causa fué cuidadosamente revisado por algunos maestros de las universidades de Alcalá, Salamanca y Valladolid, más los calificadores de esta audiencia (diecisiete entre todos, figurando Báñez en primer lugar; cfr. ms. 12.750 de la B. N., fol. 76), quienes hicieron sobre él una larga serie de anotaciones que, desglosadas del proceso, fueron remitidas a Madrid (23 de Julio de 1578) y se ignora su paradero. En 1582 se volvió a publicar en Salamanca, corregido conforme a la censura que hicieron otros cinco teólogos, todos ellos distintos de los anteriores, salvo el indicado dominico. De esa labor hace él mención en sus comentarios al artículo décimo de la primera cuestión de la primera parte de la Suma («correctus mea partim opera»), emitiendo un juicio muy favorable del libro así corregido.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

Madrid.

El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista.

Las altas cuestiones que los metafísicos y los teólogos plantean en el terreno de la metafísica y de la teología, son siempre la raíz de los más diversos problemas, que van apareciendo en el curso de los siglos sin que en apariencia tengan ninguna conexión con tales cuestiones. Los pasados decennios vimos aparecer en el campo de la apologética un nuevo método, que la Iglesia, no juzgándolo conforme con los principios de la fe, se vió obligada a condenar por boca de Pío X. Efectivamente, tal sistema era a todas luces un renuevo de la filosofía moral kantiana. Pero examinado con más atención, se puede ver que sus raíces son más hondas y se hallan en la solución falsa o incompleta que muchos antiguos teólogos habían dado al problema propuesto por Sto. Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios y que Medina con razón califica de *gravísimo* (1). Hacer una revisión de las antiguas discusiones sobre este problema, servirá no sólo para poner en claro los motivos que la Iglesia tuvo de condenar el inmanentismo, sino para señalar el camino que en la aplicación de este método se debe seguir. No hemos de suponer que, como ordinariamente ocurre en todos los sistemas falsos, todo en él sea condenable y no haya algo que signifique un progreso del pensamiento católico.

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—En la cuestión doce, artículo primero de la Primera Parte, pregunta Sto. Tomás: *Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Dei essentiam*. Después de aducir por la parte afirmativa el testimonio de la revelación, y demostrarla con un argumento estrictamente teológico, añade otro del tenor siguiente: «Similiter, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest, etiam est *praeter rationem*. Inest enim homini *naturale desiderium* cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur

(1) *In. I-II.æ* q. 3, a. 8, fol. 59, edic. 1588. Salmanticae apud S. Stephanum.

intellectus rationalis creaturae, pertingere non potest ad primam causam rerum, *remanebit inane desiderium naturae*. Unde simpliciter concedendum est quod beati essentiam Dei videant» (1).

De semejante manera, al determinar en la I-II.^{ae} q. III, a. 8 la naturaleza de nuestra bienaventuranza formal, para demostrar que consiste en la visión de la esencia divina, después del argumento de autoridad tomado de la Sagrada Escritura, que es el mismo de la cuestión anterior, de la posibilidad de la visión beatífica, se funda también en el deseo natural de ver a Dios. He aquí el epígrafe del artículo: «*Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*». Aunque la respuesta es un poco larga, vamos a transcribirla íntegra para que el lector se pueda formar cabal idea del estado de esta cuestión: «Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Sciendum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est quod quid est; unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam possit cognosci essentia causae, ut scilicet, sciatur de causa, quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet *naturaliter homini desiderium*, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut sciat de causa, quid est; et illum desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphysicae (2); puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit, quid sit, admiratur, et admirando, inquit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendam essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effecti creati non cognosceret de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc *naturale desiderium* inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad *ipsam essentiam primae causae*. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo sola beatitudo hominis consistit».

Este argumento del deseo natural empleado con tanta firmeza por Santo Tomás, para demostrar la posibilidad de la visión beatífica y la naturaleza de nuestra bienaventuranza formal, ha sido como la piedra de escándalo de todos los teólogos posteriores, dentro y fuera de la escuela tomis-

(1) *Ibid.*

(2) L. I, c. I, edic. Cathorla.

ta. ¿En qué sentido puede ser posible un deseo natural de ver a Dios? Y siendo natural ¿cómo puede exigir una cosa sobrenatural, cual es la visión de la esencia divina? ¿Qué valor puede tener ese argumento de Santo Tomás, para demostrar la posibilidad de la visión beatífica, la naturaleza de nuestra bienaventuranza formal y, como quieren algunos también, la existencia del orden sobrenatural? Para satisfacer a estas preguntas, dividiremos nuestro trabajo en dos partes. En la primera examinaremos sucesivamente: a) las principales interpretaciones de los teólogos, que juzgamos erróneas, acerca del deseo natural de ver a Dios; b) la del Cardenal Cayetano, como la más conforme de todas con el pensamiento de Santo Tomás, restituyéndola al sentido primitivo que sin duda tenía en la mente de su autor, porque creemos que comunmente ha sido mal interpretada. Y aquí veremos cómo Báñez, y con él Medina, Diego Alvarez, Navarrete, Nazario, etc., en el fondo no disienten de Cayetano en cuanto a la naturaleza de ese deseo, aunque difieran en la interpretación de Santo Tomás. En la segunda examinaremos el valor de este argumento, para demostrar la posibilidad de la visión beatífica con las demás cuestiones anejas a ella y sus consecuencias en orden a la Apologética llamada de la *inmanencia*. No dudamos que el camino que nos proponemos recorrer es difícil y espinoso; pero confiamos que, con el auxilio de Dios, venceremos las dificultades.

I

Naturaleza del deseo natural de ver a Dios.

ALGUNAS NOCIONES PREVIAS.—A) *Qué se entiende por deseo natural*.—Deseo en general, dice Sto. Tomás, que es un movimiento, tendencia o inclinación del apetito al bien ausente. Pero no todo deseo es natural. Así, por ejemplo, el deseo de quitarse la vida, lejos de ser natural, es contra toda naturaleza. El deseo natural puede tomarse en tres acepciones distintas: a) en cuanto se contrapone a deseo sobrenatural; b) en cuanto opuesto a deseo ilícito; c) en cuanto significa un deseo al cual inclina la naturaleza. Un ligero análisis del deseo natural en estos tres sentidos nos hará formar de él un concepto exacto y bien definido.

En el primer caso sería natural todo deseo que no procediera de un principio sobrenatural, por ejemplo, la gracia, ya fuera este deseo de objetos conformes a la naturaleza, ya contrarios a ella. Porque nosotros podemos desear todo lo que nuestra razón nos represente como bueno, aunque en realidad no lo sea, aun las cosas imposibles. Y así, por ejemplo, el deseo de volar sería natural en este sentido, y otro tanto habría que decir también del deseo de robar, matar, etc. Dicho se está que aquí no tomamos en este concepto el deseo natural, porque de este modo serían naturales los deseos más antinaturales.

En el segundo caso se dice natural todo deseo o inclinación del apetito que previene a todo conocimiento (1), ya sensitivo, ya intelectual, como si dijéramos que los cuerpos desean naturalmente el centro de gravedad y las plantas la luz, porque tienden a ella por un impulso irresistible de su naturaleza. En cambio no podría llamarse natural en este sentido el deseo de la virtud o del bien que sigue a su conocimiento. No hace falta decir tampoco que aquí no entendemos el deseo natural en este sentido tan restringido, por la razón sencilla de que, además de los seres desprovistos de conocimiento, hay también naturalezas esencialmente cognoscitivas (2), como la del hombre; y porque en esta cuestión se trata precisamente del deseo natural de ver a Dios, una vez conocido por sus efectos.

En el tercer caso es natural todo deseo al cual *inclina* la naturaleza y del que es *causa* la misma naturaleza, ya anteceda o siga al conocimiento, ya sea innato o elceto. «*Aliquis motus dicitur naturalis*—afirma Santo Tomás—quia ad illum *inclinat natura*. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quod *totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis*; sicut moveri sursum, est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus *naturalis*, ad quem *natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem*; quia sicut supra dictum est, motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium» (3). De manera, que según Santo Tomás, la condición indispensable para que el deseo pueda y deba llamarse natural, es que la naturaleza incline a él y sea causa suya, siendo completamente accidental, para el caso, que lo haga por medio del conocimiento, o sin él, pues esto depende de la diversa naturaleza del sujeto. Pero de ninguna manera basta para que un deseo sea natural el que siga sólo a la aprehensión de un bien; es menester que la naturaleza lo impulse a él de alguna manera. Mas hase de notar que como no sea posible admitir error y desorden en la naturaleza, para que ésta incline y sea causa del deseo de un bien, son necesarias dos condiciones: a) que le sea conveniente;

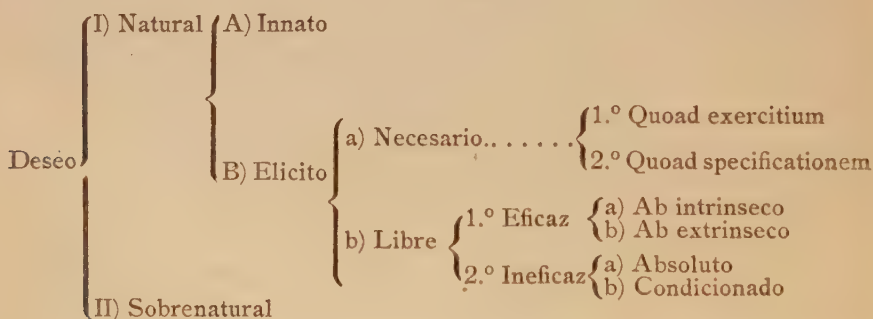
(1) «*Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio: sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc, quod generat sibi simile. Forma autem in his, quae cognitionem participant altiori modo inducitur, quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprii determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur*». D. Thomas. I P. q. 80, a. 1.

(2) «*Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivae, per quam animal appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali*». D. Thomas. *ibid.*

(3) I-II. ae q. 41, a. 3. Cfr. I-II. ae q. 30, a. 3; q. 31, a. 7; I. P. q. 82, a. 1.

b) que esté dentro del mismo orden de la naturaleza. *Que le sea conveniente*, porque el deseo es siempre acerca de algún bien, y lo que no es conveniente para el que desea, sino que repugna a su naturaleza, tampoco le es bueno (1). *Que esté dentro del mismo orden de la naturaleza*, porque de lo contrario tendríamos ya el desorden dentro de la naturaleza, puesto que existiría una desproporción entre la causa y el efecto. Sin estas dos condiciones, es imposible que ningún deseo sea verdaderamente natural, es decir, al cual incline la misma naturaleza; a todo más será un deseo natural sólo en el primer sentido, en cuanto lo realiza un sujeto natural, pero no porque la naturaleza le incline a él. Huelga decir ahora que esta acepción es la propia y verdadera del deseo natural. De desear sería que los autores al tratar esta cuestión distinguieran con un poco más de cuidado; con esto se evitarían no pequeñas confusiones en el campo filosófico y teológico.

B) *División del deseo natural*.—Son muchas las clases de deseo natural; nosotros sólo anotaremos aquí las que hagan más al caso para nuestra cuestión, y para clasificar las diversas cuestiones que en torno a ella giran. Para mayor claridad las pondremos en un cuadro sinóptico, dejando para después el dar una ligera idea de cada una de ellas.



El deseo se divide en natural y sobrenatural—como ya hemos dicho—según que proceda de un principio natural o sobrenatural. En cuanto que antecede o sigue al conocimiento, se llama innato o elícito. Si el deseo elí-

(1) «Id quod apprehenditur et appetitur, est idem subjecto, sed differt *ratione*. Apprehenditur enim ut est sensible vel intelligibile, appetitur vero ut est *conveniens aut bonum*». «Unaqueque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi *conveniens* naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, qua est *conveniens* ad actum huius vel illius potentiae, utpote in visu ad videndum, et auditu ad audiendum; sed quia est *conveniens simpliciter animali*». D. Thomas. I. P. q. 80, a. 1 ad 2.º et 3.º

cito precede a toda deliberación, entonces es necesario. Y puede serlo *quoad exercitium* y *quoad specificationem*, según que el bien ausente conocido determine naturalmente la voluntad o apetito sensible al acto del deseo, o deje libre, tratándose de la primera, para ponerlo o no ponerlo, pero en caso de que ponga algún acto, esté determinado a desear el bien aprehendido por el entendimiento. Si, por el contrario, el deseo elícito sigue a la deliberación del entendimiento, entonces es un deseo libre, el cual puede ser eficaz e ineficaz, en cuanto que dispone de medios, en la misma naturaleza, para su consecución, o no. El deseo eficaz algunos teólogos de muy singular manera lo han distinguido en eficaz *ab intrinseco* y *ab extrinseco*, cuya división, aunque no juzgamos recta, vamos a explicar aquí para poder entender después su opinión acerca del deseo natural de ver a Dios. «*Affectus solum intrinsece et ex se efficax est ille—dice Ripalda—qui ita fertur in objectum, ut ex modo appetendi illud repugnet componi cum odio efficaci ipsius, aut alicujus necessarij ad ipsius executionem, necessariamque connexionem habeat cum omnibus, quae ad illum conferre possunt, cum quo in voluntatis potestate constituentur, quamquam possit contingere ut vires ei deficiant ad obtinendum quod expetit, ideoque ex defectu efficacitae mediorum sibi possibilium, non ex defectu efficacitae desiderij ad operis voliti adoptionem non perveniat... Ratio a priori est quia ad efficaciam affectus, non pertinet vis exequens... sed vis tantum necessario inferens, sive imperans principia exequentia illius, cum in voluntatis potestate posita sunt...*» Tal sería, por ejemplo, el deseo ardiente del martirio, que no encontrara ocasión de satisfacerse. «*Affectus intrinsece et extrinsece efficax erit ille qui, praeter vim sibi intrinsecam, in sua potestate habet media, ex quibus opus absolute perficiat*» (1). Por ejemplo, el mismo deseo ardiente del martirio, en una persecución religiosa, en la que se presentara ocasión de dar la vida *in testimonium fidei*.

El deseo natural elícito ineficaz, ya hemos dicho que era aquel que carece de medios para su realización en la naturaleza del sujeto, cuyo es ese deseo. El cual puede ser absoluto o condicionado. El absoluto es siempre acerca de un bien proporcionado, por ejemplo, el deseo en el alma separada de unirse con el cuerpo, o en el ciego de ver. Y aunque este deseo, *per accidens*, no pueda ser realizado por las fuerzas de la naturaleza, no por eso es vano ni deja de ser natural. Porque—como dice Báñez con su habitual penetración:—«*ut aliquid dicatur habere naturalem inclinationem ad rem aliquam, non est sufficiens impedimentum—quod illa sit impossibilis ex suppositione. Nam si fuerit possibilis per se et absolute, nihil vetat quod habeat naturalem inclinationem. Cujus ratio est quia appetitus naturalis debet esse in bonum secundum se proportionatum ipsi appetenti, quod si ex alio accidenti fiat improporcionatum, hoc non impedit quo-*

(1) *De Ente supernaturali*. L. I. disp. XIV, set. III.

minus appetitus naturalis in illud feratur v. g. sitiendi naturale est appetere potum, etsi fingans non esse possibile invenire aquam, non propterea appetitus desivit esse naturalis: quia est *in bonum proportionatum naturae*. Ita similiter unio animae cum corpore *absolute loquendo* possibilis est, unio vero de facto praecessit, et ita non est mirum, si in ipsa anima maneat inclinatio naturalis ad ipsum corpus, quae inclinatio non desinit esse naturalis per hoc quod illa unio *per accidens* et aliunde per vires naturae fieri non possit; quod provenit, quoniam per vires naturae non potest fieri regressus a privatione ad habitum. Est exemplum. Nam materia prima manet inclinatum ad formam, quam semel habuit et amissit: quamvis per totam naturam non possit fieri unio illius formae cum materia. Quod si quis dicat, illam inclinationem esse frustraneam, siquidem ad actum reduci non potest; respondetur id esse falsum. Primo: quoniam jam de facto illa inclinatio sortita est suum effectum, sufficit autem ad hoc quod aliqua inclinatio sit naturalis, quod in aliquo tempore aut in aliquo individuo reducatur ad actum, sicut in coeco est inclinatio naturalis et aptitudo ad visum, quae licet in ipso non possit reduci ad actum, non propterea est frustranea: quia in aliquo individuo ejusdem speciei reduci potest ad actum. Secundo: quia anima ideo dicitur inclinata naturaliter ad corpus quia manet apta nata ad illam unionem, sive talis unio fiat per potentiam naturalem, sive per aliam altiore potentiam» (1). Así, pues, el deseo absoluto verificándose siempre acerca de un bien proporcionado con la naturaleza, *intendit simpliciter* aquel bien, prescindiendo de los medios para conseguirlo.

Por el contrario, el deseo ineficaz, condicionado, versa siempre acerca de un bien *improportionado* con la naturaleza. Por esto—como dice muy bien el mismo Báñez—«*simpliciter non intendit illud bonum*» (2), y sólo puede llamarse natural, en cuanto que «*elicitur ex viribus naturae*» (3), pero no en sentido estricto y verdadero. La razón es la misma de antes, porque, teniendo por objeto un bien *desproporcionado* con la naturaleza, no puede existir entre ésta y aquél tendencia, inclinación natural, la cual supone a los dos en una misma proporción de perfecto a perfectible, sopeña de admitir desarreglo en el seno mismo de la naturaleza; y de aquí que este deseo sea siempre condicionado *ex parte objecti et mediorum*, supuesto que le fuera conforme y asequible naturalmente. De manera que la condición recae tanto y más sobre su conformidad natural, cuanto sobre los medios de conseguirlo, puesto que la primera es causa de lo segundo.

(1) *In I. P. q. 76, a. 1.*

(2) *In. I. P. q. 75, a. 6.*

(3) *In. I. P. q. 12, a. 1.*

«Et quamvis talis conditio non sit *explicita* in mente, tamen *implicite continetur in objecto quod representatur ut bonum*» (1).

Puede suceder también que este bien desproporcionado con la naturaleza y objeto del deseo condicionado, sea un bien sobrenatural, y entonces la condición recaería sobre la misma *posibilidad* de tal deseo como *realizable* por la naturaleza. Expliquemos esto un poco. En el primer caso se trata de un bien perteneciente al orden natural, desproporcionado con la naturaleza de un sujeto particular, pero aprehendido como bien por la razón, por ejemplo, el volar respecto del hombre. Una vez que el entendimiento lo aprehende como un bien, la voluntad podría desearlo naturalmente, si al hombre conviniera ese bien según su naturaleza, puesto que en este caso el volar sería natural al hombre, y por consiguiente, la naturaleza le impulsaría a ese deseo. Mas como suponemos que ese bien no le conviene según su naturaleza, jamás ésta puede ser causa de ese deseo, y por tanto, si se apetece, no será con un deseo propiamente natural, sino simplemente *elícito*. En el segundo caso, en el que se trata de un bien *sobrenatural*, como éste nunca puede ser natural a ningún sujeto creado, aun en la hipótesis de que le fuera conveniente y posible de conseguir de una manera *sobrenatural*, jamás la naturaleza podría ser causa de tal deseo sin violar el mismo principio de contradicción, pues tal deseo sería *natural* y *sobrenatural* a la vez. Natural, porque la naturaleza inclinaría a él, y sobrenatural al mismo tiempo, porque es de un objeto en sí sobrenatural. Es decir, que en el deseo condicionado, tratándose de un bien del orden natural, pero desproporcionado con la naturaleza de un sujeto, la condición recae sobre su conformidad natural y los medios de conseguirlo. Y es por lo mismo un deseo natural *hypothetice*. Tal deseo podría formularse así: yo desearía, por ejemplo, volar, si esto fuera según mi naturaleza, y lo pudiera conseguir. En cambio, tratándose de un bien sobrenatural, la condición recaería no sólo sobre su conformidad con la naturaleza y los medios de conseguirlo, sino también sobre la misma *posibilidad* de tal deseo como realizable por un sujeto natural. La fórmula de este deseo sería: yo desearía—naturalmente se entiende—por ejemplo, el amor divino y si pudiera tener tal deseo y ese amor fuera conveniente a mi naturaleza y lo pudiera conseguir. Y nótese de nuevo, con Báñez, que aunque tales condiciones no se pongan *in actu signato* por la mente, sin embargo *in actu exercito* están contenidas en el objeto que se representa como un bien, siempre que lo deseamos. En resumen: tanto en un caso como en otro, el deseo condicionado es natural sólo *hypothetice*; y en el último caso doblemente condicionado, a saber, *subjective et objective*, que en otros términos se llama *pura veleidad*.

Aquí pudiera presentarse la siguiente dificultad: según esto podría al-

(1) *Ibid.*

gundo desear *absolute*, y con deseo natural y eficaz cualquier bien por excelente que fuera a la naturaleza, con tal que se lo representara como adecuado y posible de conseguir por sus propias fuerzas. A esto contesta así Báñez: «Respondetur quod si quis putat esse possibile per vires naturae, potest quidem operari ea quae aestimat necessaria ad finem. Sed ex I-II, q. 5, a. 8, ad 2.^{um} respondetur quod non est naturale desiderium omne illud quod viribus naturae ex apprehensione rationis haberi potest. Sic enim appetitus volandi (si putaret quis esse possibile volare) esset naturalis: sed appetitus naturalis est ex *lumine naturali*, ut *ad bonum in communi*, AD PROPRIUM BONUM. Insuper *ex ignorantia* si desideraret ille homo, et sic operaretur. Quare inde non intelligitur esse finem sibi naturalem. Sicut si quis aliqua medicamina pararet, quibus putat mortem evadere, desiderans vivere semper» (1).

Hemos insistido tanto sobre el concepto del deseo ineficaz, absoluto y condicionado—según Báñez—porque lo creemos de capital importancia en la cuestión que nos ocupa, y porque nos parece que estos conceptos andan bastante confusos en los autores que tratan estas cuestiones.

Una vez expuestas estas nociones preliminares, vamos a indicar ahora sumariamente las diversas sentencias de los teólogos acerca de la posibilidad del deseo natural de ver a Dios, reduciéndolas a ciertas categorías, a fin de que se pueda apreciar mejor la del Cardenal Cayetano, que juzgamos ser la verdadera de Santo Tomás. Decimos reduciéndolas a ciertas categorías, porque son tantas, que se puede decir que los teólogos agotaron todos los modos posibles de opinar, y porque apenas se encuentran dos autores que coincidan en todos los modos de presentar esta cuestión.

Conviene, ante todo, tener muy en cuenta esta doctrina de Báñez, que tenemos por verdadera y capital en toda esta cuestión, porque para la generalidad de los autores basta que nosotros aprehendamos un objeto cualquiera como conveniente y asequible, aunque sea por error y naturalmente no tenga ninguna de las dos condiciones, para que lo podamos apetecer con *deseo verdaderamente natural*, desapareciendo así toda distinción entre el deseo propiamente natural y el que no lo es.

* * *

SENTENCIAS VARIAS: **Escoto.**—Según Escoto, el hombre desea ver a Dios con un deseo *natural innato e ineficaz, necesario quoad exercitium*. He aquí cómo expone el mismo Escoto su pensamiento sobre este particular: «Duplex est appetitus in voluntate, scilicet, naturalis et liber. Naturalem solum dico potentiam voluntatis absolute, sed non aliquid superadditum voluntati; sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem

(1) *Ibid.*

ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet, voluntas habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem; alius est appetitus liber, qui est velle liberum. De primo appetitu dico, quod non est actus aliquis elicited a voluntate, sed tantum inclinatio quaedam... De illo appetitu naturali, patet quod voluntas *necessario* et *perpetuo* et *summe* appetit beatitudinem, et hoc *in particulari*. Quod de *necessitate*, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollis illam inclinationem, tollis naturam... Quod *summe* appetat, probó, quia summa inclinatio naturae est ad suam perfectionem; sed summa perfectio voluntatis est beatitudo; ergo etc. Et quod *in particulari*, patet; quia ille appetitus est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur; sed perfectio realis non est aliquid universale, qua voluntas perficitur, sed particulare; ergo etc. Praeterea illud appetere *non est actus sequens cognitionem* quia tunc esset liber; universale autem non est nisi obiectum intellectus, sed consequens actum intellectus; ergo ille appetitus non erit nisi beatitudinis in particulari» (1). Más adelante declara el Doctor Sutil este deseo *ineficaz* para la realización de su efecto (2).

Tres cosas afirma Escoto en estas palabras: 1.^a, que existe en el hombre una inclinación *natural innata* a la bienaventuranza en particular, o sea, a la visión intuitiva de Dios. 2.^a, que esta inclinación o deseo es necesario *quoad exercitium*. 3.^a, que es ineficaz. La primera de estas afirmaciones equivale implícitamente a la negación del orden sobrenatural. Y la razón es, porque como dice muy bien Juan de Santo Tomás, «appetitus innatus, ut distinguitur ab elicito, importat habitudinem fundatam in ipsa natura, non ut cognoscens, sed *ut entitas quaedam est*, sic aliquid secundum realitatem suam est conveniens» (3). Ahora bien; lo que es conveniente a una naturaleza por su misma entidad, tiene que ser del mismo orden de esa naturaleza, y, por consiguiente, también natural. No hay escapatoria posible. Además, es completamente falso que la voluntad tienda con inclinación natural innata a ningún bien particular, y mucho menos a la visión de la esencia divina, porque la voluntad, como toda otra

(1) *In IV Sent.* L. 49, q. 10; Cfr. *I. Sent.* q. 1, *Prologi*. Si hubiéramos de creer al Comentador de Escoto Hiquei, tendríamos que incluir entre los partidarios de esta opinión probablemente a Santo Tomás, y con certeza a Cayetano, Ferrariense, Medina, Suárez, etc. Pero se conoce que Antonio Hiquei los leyó muy de prisa, haciéndole mucha gracia.

(2) «Respondeo ergo ad quaestionem (*utrum homo ex puris naturalibus possit consequi beatitudinem*) duas conclusiones declarando: *Prima est quod natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis*. Secunda est quod natura humana non est *sufficienter activa* ex puris naturalibus ad videndum Deum visione beata». *Scotus in IV Sent.* L. 47, q. XI.

(3) Cfr. *De Deo uno*, q. 12, disp. 12, a. 3.

potencia, sólo apetece naturalmente su objeto formal, el cual no es ningún bien particular, sino el bien en común (1). Y por lo mismo un deseo natural innato de un objeto sobrenatural, como es la visión intuitiva de Dios, es una contradicción manifiesta. Ya veremos después cómo del deseo natural innato de ver a Dios, tal como es en sí mismo, al inmanentismo modernista, condenado por Pío X en su Encíclica *Pascendi* (2), no hay más que un paso.

La segunda afirmación de Escoto quita, en primer lugar, todo mérito al deseo del amor de Dios como fin sobrenatural, puesto que previene toda determinación libre de la voluntad. En segundo lugar, se funda en un falso supuesto, a saber, que la voluntad *per se* esté necesitada *quoad exercitium* respecto de algún bien particular, lo que implícitamente sería una negación de la libertad. La voluntad sólo está necesitada *quoad specificationem* respecto del bien en común, pero de ninguna manera respecto del bien en particular; y por esto es libre todo amor, tanto del bien en común, como particular (3). Y si está necesitada *quoad specificationem* respecto del bien universal, es por la sencilla razón de que ninguna potencia puede tener actos fuera de su objeto formal. Escoto, apartándose de Santo Tomás respecto de la raíz de la libertad, la cual pone en la misma voluntad y no en el entendimiento, no sólo compromete la libertad acerca de la volición de nuestro fin sobrenatural, sino también de todo bien particular, y además conduce lógicamente al voluntarismo.

La tercera afirmación del Doctor Sutil, si se compara con la primera, hace a ésta completamente absurda e ininteligible, porque equivale a proclamar el deseo natural en sí mismo absolutamente vano e ilusorio, y admitir el desorden en la misma naturaleza. Porque un deseo natural, naturalmente ineficaz, es un deseo vano según la misma naturaleza, lo cual repugna, pues sería natural y no natural al mismo tiempo. Natural, porque a él inclinaría la naturaleza innatamente, y no natural, porque la naturaleza es ordenada, y no puede mover a lo que naturalmente es imposible. No hay escapatoria posible; así que la doctrina de Escoto, acerca del deseo natural de ver a Dios, se deshace por sí misma, como todo lo que es contradictorio.

(1) Cfr. I. P. q. 82, as. 1, 2; I-II, ae q. 10, as. 1, 2; q. 80, a 1; *De Veritate*, q. 22, a. 5, et a. 3 ad 5, um

(2) Cfr. *Denzinger*, n.º 2.077 et seq.; *Concilio Vaticano*, *De revelatione*, canon 3.

(3) «Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur, scilicet, quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti». D. Thomas, *De Veritate*, q. 22, a. 6.

La opinión de Escoto la compartieron entre otros—al menos en cuanto a la sustancia—Domingo Soto (1) y Valencia (2).

Los Agustínianos.—Para Berti, Noris, etc., el deseo de ver a Dios existente en nosotros es *natural, innato, y eficaz ab extrinseco*. Berti explica así la eficacia de este deseo: La visión beatífica es fin natural del hombre, pero como éste no puede conseguirla por sus propias fuerzas naturales, *ex providentia Dei* les son debidos los medios sobrenaturales para alcanzarla, resultando así el deseo de ella eficaz de esta manera (3). No nos de-

(1) «*Quamvis—ut terminis scholasticis utar—nequeat homo actu elicito cupere illum finem, nisi praevia cognitione fidei ipsum revelantis, si tamen appetitio accipiatur pro inclinatione ipsa, et pondere naturali* (quemadmodum grave, dum quiescit, appetit centrum mundi) profecto *appetitus naturalis* omnium hominum, etiam illorum quibus lux fidei nondum illuxit, *suapte natura* illuc fertur. Cujus firmum testimonium est, quod quantocumque potiatur homo in rebus conditis nullibi tamen quietus est, esseve potest, quoad aeterna illa visione fruatur. Unde confesio illa Augustino in mente venit, feciste nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te. Profecto ita censeo quod finis ille *simpliciter sit nobis naturalis*. Neque definierim finem naturalem esse illum quem possimus *naturaliter assequi*, sed illum quem *appetimus naturaliter*. Et quamvis non valeamus naturaliter pernoscere illud esse summum bonum, quo beandí, satiandique sumus, inquietudo tamen ipsa humani animi nullibi citra illum statum requiescentis, fidem abunde facit, illum esse finem nostrum naturalem». *De Natura et Gratia*, L. I. C. IV; Cfr. idem, in *IV Sent. dist. 49, q. 2, a. 1*.

(2) «Si loquamur de *appetitu naturali non elicit*o, omnes homines *naturaliter et necessario appetunt beatitudinem*, tum in communi, tum in *particulari*. Ita etiam recte sentit Scotus in 4 dist. 49 quaests. 10 respondens ad quandam praecedentem quaestionem. Nam appetere hoc modo beatitudinem in communi et in particulari, nihil aliud est, quam habere naturae quoddam *pondus*, et *capacitatem* ad rem illam, quae *objective terminat* vere conceptum communem beatitudinis, et etiam particularem, id est, ad fruitionem Dei, quae cognoscitur esse vera beatitudo. Sed non est in ullius hominis libertate positum, ut hanc naturae capacitatem habeat, vel non habeat, cum *omnes naturaliter* atque *adeo necessario* appetant *appetitu naturali non elicit*o beatitudinem in communi et in particulari». In I-II.æ *disp. I. q. V, punct. 1*.

Excusado parece decir ahora que tanto Scoto como Domingo Soto y Valencia, admiten como sobrenaturales los medios por los cuales conseguimos nuestra bienaventuranza final.

(3) Quantum vero attinet ad elevationem naturae rationalis, sive ordinationem in intuitivam visionem Dei, contendendo nullatenus coincidere cum Bajanis articulis sententiam illam, quae ait hujusmodi visionem esse *finem naturalem* creaturae rationalis, quem tamen finem assequi viribus solius naturae, seu finem esse *naturalem quoad appetitum*, et *supernaturalem quoad assequutionem*; et quoniam patentibus adversariis, si beatitudo, quae in visione Dei sita est, sit naturalis quoad appetitum rationalis creaturae, huic *debentur* etiam media quibus ad talem finem pervenire queat; *affirmo opinionem illorum qui docent haec media deberi creaturae rationali et innocenti*, non quidem ut sit, et in sua natura constituatur, sed ut *ad finem suum*, in quem *naturaliter fertur*,

tenemos a refutar esta doctrina, porque su afinidad con la de Bayo (1), según el cual la elevación del hombre al orden sobrenatural es debida a la naturaleza, resulta demasiado clara, para que Berti trate de disimularlo. La distinción del orden natural y del sobrenatural aparece aquí todavía más comprometida que en Escoto.

Martínez y Herrera.—Estos autores defendieron la singular opinión de que el entendimiento humano, considerado bajo la razón común de entendimiento y en cuanto prescinde de toda diferencia específica, tendería con deseo natural e innato a la visión de Dios (2). Pero ese deseo sería sin duda tan abstracto y aéreo como el entendimiento que le sirve de sostén. Porque el entendimiento en cuanto tal es una abstracción de la mente; en la realidad no se dan más que entendimientos humanos, angélicos o divino. Además, tratándose en esta cuestión del deseo natural de ver a Dios respecto del entendimiento creado, la misma dificultad hay y los mismos inconvenientes, respecto del entendimiento creado, en cuanto entendimiento, que respecto del entendimiento humano o angélico. Por tanto, si se niega a éstos el deseo natural de ver a Dios, por fuerza se ha de negar a aquél. Santo Tomás trata evidentemente en la cuestión doce de la Primera Parte y en los otros lugares similares del entendimiento creado, no bajo la razón genérica de entendimiento *ut sic*, sino como un todo universal, en el cual están comprendidas las diversas especies de entendimiento creado, que son el humano y el angélico, abarcándolas a las dos en aquella denominación común.

El Ferrariense.—El insigne comentador de la *Summa contra Gentes* distingue una doble visión de la esencia divina: «uno modo in quantum est visio *primae causae absolute*; alio modo in quantum est visio *objecti supernaturalis beatitudinis*, et consequenter in quantum talis visio est summum bonum intellectualis naturae ad quod per divinam providentiam est ordinata tamquam in ultimum finem» (3). En otros términos: una es la visión de la esencia de Dios como autor natural, y otra la visión de la misma esencia de Dios como autor sobrenatural. Paralela a esta distinción, el

valeat porrigere, tam a Bajanis esse remotam, quam a Bajanis erroribus remota est opinio illorum, qui propugnant in creatura rationali esse appetitum innatum videndi Deum, quae opinio fatente Molina, est opinio communior Scholasticorum». (*Berti, De Theolog. Disciplinis*, t.º V, dissert. II, c. 1.º, n.º IX).

(1) Cfr. *Denzinger*, nos 1.021, 1.023.

(2) «Hanc (sententiam) *ut probabilem* defendit Martínez, I-II.ºe q. 3, art. 8, dub. 2, conclus. 7, secutus illum nostri seculi sapientissimum virum Salmanticensis Universitatis Primarium, Fr. Petrum de Herrera, Episcopum Tarazonensem». *Godoy*, in I. P. q. 12, tract. 2, dis. 8.ª § 1.º pág. 298.

(3) *Contra Gentes*, L. III, c. 51.

Ferrariense establece otra relativamente a la naturaleza humana, la cual puede considerarse absolutamente, como es en sí misma, y en cuanto elevada al orden sobrenatural (1).

Una vez hechas estas distinciones necesarias, asienta las siguientes conclusiones: 1.^a Respecto de la visión de Dios en el primer sentido existe en el hombre *absolute* considerado un deseo *natural* (2), *elícito* (3) y *necesario quoad specificationem* de poseerla (4), aunque por otra parte *ineficaz*. 2.^a Mas considerada la visión de Dios en el segundo sentido «*illo modo non appetitur naturaliter natura absolute considerata*», «*sed tantum ut natura est ad ipsam ordinata* tamquam ad ultimum finem, et supposita revelatione quod ipsa sit summum bonum et felicitas» (5). A nadie se oculta que esta distinción la hizo el Ferrariense oponiéndose a la doctrina enseñada por Cayetano acerca del deseo natural de ver a Dios. Cuanto ella valga en sí misma, lo juzgará el lector por lo que a continuación diremos.

En primer lugar, la visión intuitiva de la esencia de Dios, aun como autor natural, es completamente sobrenatural para nuestro entendimiento *absolute* considerado. La razón es muy sencilla. Todo lo que está *fuera y sobre* el orden natural del entendimiento creado es sobrenatural para el

(1) *Ibid.*

(2) «Cum ergo dicitur quod desiderium videndi naturam divinam est nobis *naturale*, intelligitur de natura *absolute considerata* respectu talis visionis ut primo modo consideratur, non autem ut consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo universali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio quid est causa, cognitio ipsius quia est *ex affectibus*. Haec autem continetur in universali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles primo Metaphisicae nobis esse *naturale*. Et sic *naturaliter* desideramus visionem Dei in quantum est visio *primae causae*, non autem in quantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quod sit *aliorum* causa, non autem naturaliter scimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis, et quod ejus visio sit summum bonum; imo aliqui dicunt summum bonum in voluptate, aliqui vero in divitiis, aut in aliquo alio bono consistere». *ibid.*

(3) «Naturalis appetitus dupliciter accipi potest. Uno modo pro appetitu formam naturalem consequente. Alio modo pro *actu elícito* voluntatis, qui ad aliquam apprehensionem de *necessitate consequitur*, vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad *specificationem* tantum. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconveniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturae non possit pervenire, quia *forma* naturalis non inclinatur ad id quod naturae facultatem excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconveniens quod appetitus in aliquid *naturaliter* feratur in quod virtute propriae naturae non potest intellectualis naturae pervenire». (Ibid.)

(4) «In proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de *necessitate* consequens *quoad specificationem* actus illam cognitionem quae consequitur per effectus, quia est de Deo». (Ibid.)

(5) *Ibid.*

mismo; pero la visión intuitiva de la esencia de Dios como autor natural está *fuera y sobre* el orden natural del entendimiento creado. Luego la visión intuitiva de la esencia de Dios como autor natural, es sobrenatural para el entendimiento creado. La mayor es la misma definición de lo sobrenatural. La menor la prueba Santo Tomás: 1.º Porque la visión intuitiva de Dios no se puede realizar mediante ninguna especie creada (1), sino por la visión inmediata de la esencia divina, como especie inteligible. 2.º Porque esta unión, estando la esencia de Dios, aun como autor natural, fuera e infinitamente sobre todo orden de la creatura, repugna pueda ser natural para ningún entendimiento creado. «Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis... Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit *supra naturam illius cognoscentis*» (2). Ahora bien; siendo la visión de la esencia de Dios verdaderamente sobrenatural respecto de todo entendimiento creado, repugna que exista en éste ningún deseo natural de poseerla, porque el deseo natural es siempre acerca de un bien proporcionado con la naturaleza, a no ser que se suponga a ésta desordenada en sí misma (3).

En segundo lugar, ese deseo de ver la esencia de Dios como autor natural, sería un deseo irrealizable por la misma naturaleza del hombre *absolute* considerada, y como ayudada por Dios en cuanto autor de la misma naturaleza. Es decir, un deseo natural de todos los modos vano naturalmente. Porque la visión intuitiva de la esencia de Dios como autor natural, sólo es verificable por la unión inmediata de la divina esencia con el entendimiento creado, la cual sólo Dios puede hacer obrando como autor sobrenatural, puesto que como autor natural Dios mueve a cada sér según el modo propio de su actividad, y de esta manera es—como dice Santo Tomás—(4), *absolutamente imposible* la visión de la esencia de Dios por el entendimiento creado. No hay quien no vea en ésta una suma

(1) Cfr. I. P. q. 12, a. 2; in IV *Sent.* d. 49, q. 2, a. 1; *De Veritate*, q. 8, a. 1; III C. G. c. 49.

(2) Cfr. I. P. q. 12, a. 4; in IV *Sent.* d. 49, q. 2, a. 6; *De Veritate*, q. 8, a. 3; III C. G. c. 50.

(3) No podemos comprender que autores como el P. Garrigou, después de admitir que el deseo natural versa siempre acerca de un bien proporcionado con la naturaleza, puedan defender al mismo tiempo la existencia en nosotros de un deseo natural de la visión de la esencia de Dios en sí misma, sin incurrir en una contradicción manifiesta. Cfr. *De Revelatione*, pág. 204-10, edic. 3.^a

(4) *Loc. cit.*

incongruencia. Y sin embargo, Medina (1), arrastrado sin duda por la autoridad y veneración que sentía hacia el Ferrariense, admite su doctrina, lo que le valió la desaprobación de otros tomistas (2). Este argumento esgrimen con gran fuerza contra el sapientísimo comentador de la *Summa Contra Gentes*, entre otros, Báñez (3), Pedro Ledesma (4), Diego Alvarez (5) y Navarrete (6).

En tercer lugar, la visión intuitiva de la esencia de Dios como autor natural, es la misma visión de Dios como autor sobrenatural (7), porque la esencia de Dios en sí es una como autor natural y como autor sobrenatural, y por esto dice Santo Tomás (8) que no puede verse la divina esencia sin ver al mismo tiempo las divinas Personas y todas las perfecciones divinas, que son una misma cosa con ella. No es que nosotros neguemos la distinción de Dios como autor natural y como autor sobrenatural. Esa distinción es verdadera para nuestro entendimiento, relativamente al conocimiento de la existencia de un doble orden de verdades en Dios, y a la operación divina en el ser creado; pero de ninguna manera respecto de la visión intuitiva de la esencia de Dios por nuestro entendimiento. Por consiguiente, si nosotros deseáramos naturalmente la visión de la esen-

(1) «Illa sententia quae asserit, *Deum clare visum*, esse finem nostrum *naturalem*, est *probabilis*; nam ejus auctores et rationes in ejus confirmationem adductae efficiunt illam probabilem». «Haec opinio placuit Ferrariensi». In I-II.ae q. 3, a. 8.

(2) «Haec est contra Cajetanum, cujus tamen sententia *probabilior* est quam illa quae asserit quod Deus clare visus est finis naturalis hominis. Quod dixerim quia Medina, I-II.ae q. 3, a. 8, tenet ex una parte esse probabile quod Deus clare visus sit finis naturalis hominis, et ex altera parte tenet quod illa sententia quae asserit quod homo illustratus lumine fidei appetitu naturali et efficaci desiderat videre Deum ex facultate naturae, *falsa est et omnino improbabilis*. Navarrete, *Controversiae in D. Thomae defensionem*. Controversia 33.

(3) In I. P. q. 12, a. 1, conclusio prima.

(4) *De divina perfectione* etc. q. 8, a. 4.

(5) In I-II.ae q. 3, a. 8, disp. 27.

(6) Loc. cit.

(7) Conclusio 3.^a «Nulla est in homine, vel creatura intellectuali *naturalis inclinatio* ad videndum in se Deum, secundum quod est prima causa effectuum naturalium. Nam *eadem omnino* est essentia Dei, secundum quod Deus est unus et secundum quod est trinus, imo *implicat* videre Deum, secundum quod est *causa rerum naturalium*, et quod non videantur *caetera attributa divina quatenus supernaturalia*. Imo juxta sententiam Thomistarum implicat videre Deum *ut unum* et quod non videatur *ut Trinus*; ergo sicut visio Dei ut est Trinus est omnino *supernaturalis*, ita etiam visio Dei *ut est causa rerum naturalium* erit *supernaturalis*. Ledesma, loc. cit. «Visio clara Dei est actus quoad substantiam *supernaturalis*, quod intelligendum est de visione non solum Dei auctoris gratiae». Salmanticenses, *De Deo uno*, tract. 2, dub. 3, § 1.^o Cfr. Báñez, *Navarrete*, *Diego Alvarez*, loc. cit.

(8) I. P. q. 12, a. 7, ad 2um et 3um et passim.

cia de Dios como autor natural, *consecutive* desearíamos también la visión de Dios como autor sobrenatural. Ciertamente *formaliter* no la podría desear el hombre *absolute* considerado, porque así no podría conocer la existencia de Dios como autor sobrenatural, *et nihil volitum quin praecognitum*, pero *consecutive* la desearía necesariamente. En todo caso el Ferrarriense admite en nosotros la existencia de un deseo natural acerca de un bien *desproporcionado* con la naturaleza, verdaderamente *sobrenatural*, y *naturalmente imposible*, y por consiguiente *vano* e *inútil*. No podemos pensar siquiera que esto quepa dentro de la doctrina de Santo Tomás.

Suarez y Vazquez (1).—Dejada a un lado esta distinción del Ferrarriense del deseo de la visión de Dios como autor natural y como auto-sobrenatural, a Suárez no le parece mal la existencia en nosotros de un deseo *natural elícito* y *necesario quoad specificationem* de ver a Dios tal como es en sí mismo. «Dicunt aliqui illum appetitum beatitudinis esse naturalem, non solum ut distinguitur contra supernaturalem, sed etiam ut distinguitur contra liberum, quia est *necessarius*, saltem *quoad specificationem*, quia nemo potest odire visionem Dei, vel non desiderare illam, si aliquem actum circa illam exercere velit et non versetur in magno errore (2). Y más abajo añade que esta opinión es «*probabilis et consentanea humanae conditioni*» (3). Lo malo en la opinión de Suárez no es lo de *natural* que admite en este deseo, porque esa naturalidad él mismo la simplifica tanto, que casi se desvanece, sino su *necesidad*, en que el Ferrarriense no estaba suficientemente explícito, y que Suárez explica de una manera perfecta. En efecto, la voluntad humana no puede querer necesariamente y *quoad specificationem*, ningún bien distinto de su objeto formal, que es la razón de bien en toda su universalidad, a la cual tiende por lo mismo naturalísimamente. Pero respecto de cualquier bien particular se determina a quererlo por el último juicio práctico del entendimiento, en el que todo bien particular, aun la misma visión de Dios, puede representarse sin error ninguno como mal, y por tanto no determinar necesariamente *quoad specificationem* la voluntad a desearlo. Hagamos primero ver cómo la visión de Dios no puede mover necesario *quoad specificationem* a nuestra voluntad, arguyendo a Suárez con su misma lógica. Después veremos también que la visión de Dios puede representarse en

(1) «Cum igitur voluntas ita necessario appetat beatitudinem in universum, et visionem Dei, ut non possit eam odio habere, aut velle oppositum; jure optimo talis appetitus debet appellari *naturalis*, hoc est, *per modum naturae tendentis in rem concupitam*». In I-II. ae *disp.* 32, c. 5.

(2) *De Deo uno*, L. II, c. 7.

(3) *Ibid.*

el último juicio práctico del entendimiento, sin error ninguno, como mal, donde descubriremos el vicio radical de la sentencia suareziana.

En cuanto a lo primero, es cosa evidente que nadie puede desear, y mucho menos necesariamente, una cosa que le repugna. Ahora bien; la visión de Dios—dice Suárez—«secundum rationem naturalem videri potest repugnare» (1). Desear necesariamente un bien del que no nos consta que somos capaces, y que nos es posible, todo el mundo lo tendrá por un contrasentido. Sin embargo, Suárez afirma a renglón seguido: 1.º «Quod non potest naturaliter constare, hominem esse capacem talis beatitudinis... quia licet ratione naturali constet hominem esse capacem alicujus beatitudinis, non tamen perfectae» (2). 2.º «Praeterea intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali sed supernaturali et instrumentali; non potest autem ratione naturali probari, aliquam potentiam posse elevari ad agendum ultra suam virtutem» (3). 3.º «Item sunt aliquae difficultates in illa visione... propter quas non potest solum lumen naturae satis cognoscere possibilitatem ejus» (4). El lector juzgará si todas estas razones no son suficientes, aparte de otras muchas que omitimos, para que el entendimiento en su último juicio práctico, considerando la visión de Dios bajo todos esos aspectos negativos, no dicte como racional y como bueno para nosotros el no desearla, y mucho menos necesariamente.

Además ¿cómo puede compaginarse un acto de la voluntad o de cualquiera potencia necesario *quod specificationem*, que no le sea *per se* natural y que pueda resultar completamente estéril? No obstante, Suárez dice categóricamente que este deseo «non est *per se* datus a natura», «nec est inconveniens quod possit esse frustra» (5). En ésta, como en otras muchas cuestiones, lo que perjudica a Suárez es su tan acentuado síncretismo, en el que los conceptos más diversos y opuestos encuentran siempre arreglo y compostura.

En cuanto a lo segundo, es cosa manifiesta que nuestro entendimiento, en su último juicio práctico, puede considerar la visión de Dios sin error ninguno: 1.º como difícilísima y costosísima de conseguir, tan difícil, que naturalmente es imposible; 2.º como algo que exige de nosotros la renuncia de otros bienes interiores y exteriores; 3.º como algo que se opone y contraría a muchos de nuestros apetitos y concupiscencias. Nadie dirá que todas estas consideraciones no son exactas y verdaderas. Sin embargo, si nuestro entendimiento en su último juicio práctico sólo considera la visión de Dios bajo cualquiera de esos aspectos, necesariamente tiene que con-

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

cebirla como un mal, no en sí misma, sino para nosotros. Y que así lo pueda hacer, se deduce inmediatamente de que nuestro entendimiento no conoce a Dios en esta vida tal como es, sino analógicamente, *secundum proportionem* y comparativamente a los demás seres y bienes creados. Por esto mismo el objeto formal adecuado de nuestra voluntad es el bien en común, según sale de la aprehensión intelectual, y no el Bien sumo, tal como es en sí mismo. Y de aquí que nuestra voluntad sólo se mueva necesariamente *quoad specificationem*, como toda otra potencia, respecto de su objeto formal adecuado, que es el bien universal, y no el Bien sumo. A nuestro juicio, la equivocación fundamental de Suarez y de todos los que le siguen, está en haber confundido, respecto de la voluntad, la razón universalísima de bien, con el Bien sumo. Pero este es un bien particular respecto de la voluntad humana; de ninguna manera su objeto adecuado. Y poco importa que en sí mismo contenga realmente toda la razón de bien, si relativamente a la voluntad humana puede aparecer, sin error ninguno, como un mal para que ésta se vea necesitada a quererlo (1).

Ripalda, Ferré (2), Arriaga, etc.—Según estos autores el deseo de ver

(1) I. P. q. 82, a. 2; I-II.æ q. 10, a. 2; *De Veritate*, q. 22, as. 5 et 6; *De Malo*, q. 6, a. 9, 10. «Ut voluntas *necessiletur quoad specificationem* erga aliquod objectum particulare, non sufficit quod in se sit summum bonum satiativum voluntatis, neque sufficit quod speculative ut tale iudicetur, sed insuper requiritur, quod *practice* non possit proponi sub aliqua ratione mali, et sibi disconveniens; sed visio Dei clara non sic proponitur voluntati... nam esto homo iudicet speculative, visionem claram Dei esse summam felicitatem et aggregationem omnium bonorum; potest tamen *practice* proponi ei ut *disconveniens*, aut quia *difficilis* est ejus *consecutio*, aut quia *impedit consecutionem bonorum sensibilium*, ad quae pronus est homo ab adolescentia sua». *Salmanticensis, De Deo uno tract.* 2. dub. 3. § 1, n.º 44.

(2) «Alii autem auctores dicunt rationem D. Thomae esse demonstrativam, et loqui de appetitu efficaci elicito naturali entitative, non quidem ad videndum Deum, ut auctor supernaturalis est, sed tantum ut auctor naturae est. Pro quo distinguunt *duos appetitus elicitos efficaces et absolutos*, alterum quod supponit in appetente media sufficientia ad assecutionem rei desideratae, alterum quod, licet ista non praesupponat, sic tamen *efficaciter instigat* creaturam rationalem visis effectibus primae causae ad videndam illam, quod non sinit eam quiescere in cognitione alicujus, quod non sit ipsa substantia Dei, qua distinctione praesupposita, dicunt loqui D. Thomas in sua ratione de appetitu elicito; *efficaci et absoluto*, ad videndum Deum, ut auctorem naturae, *hoc secundo modo*, non primo; quia cum in nobis non adsint sufficientia media ad visionem Dei ut auctoris naturae, talis appetitus nequit primo modo esse efficax. Bene vero secundo modo; quia, visis effectibus primae causae, inquietum est cor nostrum naturali inquietudine donec videat auctorem talium effectuum naturalium, quod patet; quia in nullius alterius objecti visione quietatur donec primam causam non videt. Unde demonstratur ex hoc quod hujusmodi appetitus nequeat esse inanis, quod sit possibilis visio Dei ut auctoris talium effectuum... *Sum in hac sententia*». (In I. P., *tract.* III, q. 1, a. 3.º) Como se

a Dios existente en nosotros es *natural, elicito absoluto* y eficaz, *ab intrinseco*. Ripalda asienta esta tesis general, de la cual se deriva el deseo natural de ver a Dios como un caso particular. «Possunt expeti supernaturalia affectu naturali ex se absoluto et efficaci» (1). Ya hemos explicado antes el doble sentido que el deseo eficaz tiene en Ripalda, *ab intrinseco* y *ab extrinseco*. Aquí se trata sólo del deseo eficaz *ab intrinseco*, el cual, según la descripción de Ripalda, sería una inclinación absoluta e intensa de la voluntad a la visión de Dios, posterior a la aprehensión del entendimiento, incompatible a) con el odio de la misma; b) con el odio de todos los medios necesarios para su consecución; c) y guardando una relación necesaria como de motor móvil, con todo lo que a ella pueda contribuir, pero que, careciendo naturalmente de todos aquellos medios, por sí misma sería insuficiente para conseguirla. A cualquiera le parecerá, sin duda, demasiada carga la que Ripalda pone en el deseo natural de ver a Dios. Vayamos por partes.

1.^o Repugna un deseo *natural absoluto* de la visión de Dios. Como hemos dicho antes con Báñez, el deseo natural absoluto es siempre acerca de un bien *proporcionado* con la naturaleza. De otro modo sólo *abusivamente*, o como dice Báñez, *ex ignorantia*, se puede llamar deseo absoluto de la naturaleza el que versa acerca de objetos sobrenaturales. La razón es porque ninguna potencia puede inclinarse, tender naturalmente y de una manera positiva y absoluta a objetos que están fuera de su órbita natural. Lo contrario sería negar la proporción que debe existir siempre entre las potencias y sus objetos, y echar por tierra toda la doctrina acerca de las potencias, sus actos y sus objetos. Según Santo Tomás, los objetos son fin de los actos, y éstos de las potencias, y por consiguiente aquéllos *determinan* y *miden* tanto la naturaleza como la extensión de los actos y de las potencias (2). Decir, por lo tanto, que una potencia natural cualquiera tiende de una manera *natural absoluta*, por sus actos, a un *objeto sobre-*

ve, Ferré disiente de Ripalda en que este deseo natural, absoluto y eficaz es, respecto de la visión de Dios, como autor natural, por lo que Ferré se aproxima al Ferrariense, aunque éste nunca calificó tal deseo de eficaz y absoluto. Pero, como hemos visto antes, tan sobrenatural es la una como la otra, y por esto mismo dice Ripalda que la sentencia del Ferrariense es falsa, y que Santo Tomás habla siempre de la visión de Dios sobrenatural. (*De ente supernaturali*, L. I, disp. XIV, sect. 2.^a)

(1) *De Ente supernat.*, L. I, disp. 14, sect. 3.^a

(2) «Potentia secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur; et per consequens oportet, quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti». «Actus licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione, et secundum rationem, sicut finis agentis. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principium autem et fini proportionantur ea quae sunt extrinseca rei». I. P. q. 77, a. 3 et ad 1.^{um}

natural, equivale a negar el principio de contradicción, y afirmar que lo que es sólo natural es al mismo tiempo sobrenatural. Muy profundamente dice Navarrete a este propósito: «*Quid debito modo et conformiter ad naturam voluntatis, quatenus est potentia sequens apprehensionem, voluntas appetit, debet sequi naturam illius primae conversionis, qua voluntas necessario conectitur cum suo objecto specificativo secundum esse apprehensum*. Taliter, ut sicut est impossibile habere aliquem appetitum nisi radicetur in forma reali appetitus, ita est *impossibile* habere aliquem appetitum particularem etiam *elicatum naturaliter*, nisi radicetur in illa connexionem necessaria qua connectitur potentia appetitiva cum suo proprio objecto. *Impossibile* est autem quod *ex natura rei detur connexio inter beatitudinem supernaturalem et appetitum naturalem*, quae connexio fundetur in altera qua appetitus naturalis connectitur necessario cum suo proprio objecto: ergo *impossibile est* quod detur ille appetitus naturalis elicitus. Antecedens constat; nam si beatitudo supernaturalis est *superioris ordinis ad quamcumque entitatem naturalem*, *impossibile est* quod appetitus *naturaliter* connectatur illi *habitudini secundum esse apprehensum*, sed potius eo ipso quo appetitus tendit in finem supernaturalem, connexio illa cum tali fine in esse apprehenso, et secundum quod fundat appetitum qui est actus illicitus, ita superat omnem aliam connexionem naturalem, ut ratio illius non debeat summi *ex connexionem naturali*, sed *ex mera voluntate divina*: nec possit appetitus efficaciter ferri in objectum supernaturale, secundum quod *in esse objecti consequitur ad objectum specificativum appetitus*, sed potius secundum quod, *media virtute supernaturali, appetitus fit superioris ordinis*. Et haec ratio est maxime ponderanda ex fundamentis positus, nam declarat mirabilem illum ordinem quem consideravit Divus Thomas constituens virtutes supernaturales ad objecta supernaturalia, velut alias potentias a potentiis naturalibus, quae non sequuntur objecta specificativa potentiarum naturalium. sed sub alia ratione excellentiori tendunt in sua objecta supernaturalia» (1). Así escribían aquellos grandes teólogos de nuestra edad de oro, hoy tan desconocidos y olvidados.

2.º Aun cuando se diera ese deseo natural absoluto respecto de la visión de Dios, de ninguna manera sería incompatible *in sensu diviso* con el odio del mismo, porque esto equivaldría a decir que es necesario. 3.º Otro tanto hay que decir de la extensión de ese deseo a todos los medios sobrenaturales por los que esa visión de Dios es asequible. 4.º En cuanto a la relación necesaria de ese deseo natural absoluto con los medios conducentes a la visión de Dios, «*necessario influens seu imperans principia exsequentia illius, cum in potestate voluntatis posita sunt*». Oigamos a Montalbán lo que sobre este particular escribe con fino y delicado

(1) *Controversia* 33, § 3.º

sentido teológico. «*Omnino impossibile est, quod intentio naturalis impe-
ret supernaturalem electionem, tum quia alias natura subjiceret sibi gra-
tiam, cum tamen conversio sit, quod gratia subjicit naturam, et ad altio-
rem modum operandi elevat; tum quia imperare supernaturalem elec-
tionem est dominium supra illum exercere: dominium enim est facultas
utendi re aliqua, tamquam propria; sed plus est habere dominium in su-
pernaturalem electionem, quam in eam physice influere: imperari enim
et dominari superioris est formaliter; cum tamen physice influere, possit
esse aequalis, sicut inferioris, ut cum ministerialiter influit. Confirmatur:
ideo naturae denegatur *vis physica influxiva* in actus supernaturales,
sive adaequata, sive inadaequata apud thomistas, quia vis illius influxus
est adaequate naturalis, et actus adaequate supernaturalis est supra illam;
sed etiam dominium naturae est adaequate naturale; ergo actus adaequa-
te supernaturalis adaequate erit supra illud: non ergo poterit a natura,
ratione sui, imperari. Ex quo deducitur, quod sicut apud thomistas gratia
est tota ratio agendi in ordine supernaturali, etiam sit *tota ratio* applican-
di, et tales operationes operandi. Et apud alios; quod sicut natura se sola
et sine adjutorio gratiae ex parte principii influentis non potest operatio-
nem aliquam supernaturalem elicere, ita nec sine adjutorio ejusdem gra-
tiae ex parte principii applicantis et dominantis possit illam imperare» (1).
A continuación señala este gran teólogo los inconvenientes gravísimos
que de la doctrina de Ripalda se seguirían. Solamente los enumeraremos:
•a) In primis sequitur ex opposita sententia quod possit homo *viribus pro-
priis* aliquid efficere conducens ad vitam aeternam; b) secundo sequitur
quod, supposita gratia et virtutibus supernaturalibus, *tantum concomitan-
ter et sine ullo influxu in actus*, possit homo mereri de condigno vitam
aeternam, quod est plusquam absurdum; c) sequeretur tertio quod pri-
mum discrimen consentientis a dissentiente non sit ex gratia, sed *ex viri-
bus naturae*; d) tandem sequeretur quod ad fidem supernaturalem non sit
necessaria pia affectio voluntatis supernaturalis» (2). Y todavía podía añ-
adirse que hace innecesario el deseo sobrenatural de la visión de Dios, una
vez que está suplantado en cuanto a todas sus funciones por el deseo na-
tural absoluto. En una palabra, Ripalda, admitiendo un deseo natural,
absoluto, intrínsecamente eficaz, de la visión beatífica, de la gracia y de
todos los medios sobrenaturales que a ella conducen, el cual impera la
ejecución de esos mismos medios sobrenaturales una vez que están en po-
sesión de la voluntad, puede decirse que vuelca todo el orden sobrenatu-
ral dentro del natural, supeditándolo al mismo.*

Conrado, Zumel, los Salmanticenses, etc.—Todos estos autores afirman

(1) *In I. P. tract. De Visione Dei*, dub. 2, § 6.º

(2) *Ibid.*

que, supuesta la revelación de la bienaventuranza sobrenatural, se da en el hombre, ora ordenado al orden sobrenatural por la fe (Conrado), o bien sin esa ordenación (Zumel (1) los Salmanticenses) un deseo *natural elícito* y *absoluto* de la visión beatífica, aunque *ineficaz* en cuanto a los medios para alcanzarla. Así los Salmanticenses establecen la siguiente conclusión: «*Dicendum est tertio, supposita divina revelatione circa possibilitatem visionis Dei, natura secundum se posse habere appetitum inefficacem absolutum erga eam*» (2). La cual demuestran de la siguiente manera: «*Nam ut natura secundum se possit habere appetitum absolutum inefficacem ad visionem, sufficit quod possit apprehendi (etsi falso) ut possibilis viribus naturae, et sibi conveniens; sed, supposita divina revelatione, jam apprehenditur ipsa visio ut possibilis, et nullum est caput, ex quo repugnet apprehendi ut conveniens; ergo natura secundum se potest habere appetitum inefficacem absolutum visionis clarae Dei. Et hoc pacto Pelagiani habebant hunc appetitum; qui appetitus dicitur inefficax quia, esto moveat efficaciter ad media quae sibi videntur proportionata ad illius executionem, non applicat media, quae reipsa proportionata sunt et necessaria*».

Nosotros creemos con Báñez y Navarrete que para el deseo natural absoluto se necesita algo más que eso, a saber, que ese deseo *efectivamente* se termine en el objeto, y esto de una *manera natural*. Sin lo primero, no podría llamarse absoluto, si «*substantialiter* non attingeret ipsum objectum desideratum»; y sin lo segundo, no sería natural. Mas para que una potencia cualquiera pueda tender de este modo a un objeto, es necesario que entre los dos exista una *proporción natural* de perfecto a perfectible. «*Tunc objectum aliquod—dice profundamente Navarrete—appetitur efficaciter (effective) secundum proportionem quam habet potentia cum ipso, quando, attenta natura objecti, et attenta natura potentiae, fit talis adunatio inter potentiam et objectum, ut potentia inspiciat objectum secundum illud quod exposcit objectum ex se, et e contra objectum perficiat potentiam secundum quod potentia est perfectibilis*» (3). Pero tratándose de la visión beatífica, objeto en sí *sobrenatural*, y de la voluntad humana, que, por sí sola considerada, es potencia *natural*, ni existe esta *adunación natural* entre los dos de *perfecto a perfectible*, ni la segunda puede absolutamente tender de una *manera efectiva* respecto de la primera. «*Nam quidquid*

(1) «Homo habens notitiam et persuasionem rerum supernaturalium, quacumque ratione perveniat ad talem notitiam et cognitionem, sive ex fide, sive ex revelatione, sive ex traditione, quae ab ore in os derivatur, sive ex auditu et opinione: *appetitu naturali* desiderium habet elicatum videndi Deum, etiam, *ex facultate naturali*. (Conclusio prima). In I. P. q. 12, a. 12, fol. 230, *edic. Salmanticae*, a. 1590.

(2) *De Visione Dei*, disp. 1.^a, dub. 3.

(3) *Loc. cit.*

pertinet ad ordinem naturalem consideratur *ut in potentia obedienciali* respectu ordinis supernaturalis, potentia vero naturalis exposcit ex natura sua id quod naturaliter appetit, atque adeo illud debet esse etiam *perfectivum naturaliter* potentiae, et non solum se habet potentia obediencialiter ad ipsum; ergo *impossibile est* quod voluntas *appetitu naturali* feratur in beatitudinem supernaturalem, sed solum est perfectibilis per talem beatitudinem *obediencialiter*. Et ita, licet objectum ex se sit aptum perficere potentiam perfectissimo modo, tamen potentia ex se non est *apta ferri* in objectum, eo modo quo objectum exposcit esse attingibile; et non loquimur de perfecto modo attingendi, sed de *substantiali modo*. Itaque praescindendo a perfectione, et solum loquendo de *substantiali unione inter objectum et potentiam*, *impossibile est* quod potentia ex se *substantialiter* uniatur illi objecto, sed tota ratio unionis debet provenire *ab extrinseco* et potentia solum se habet *obediencialiter in suscipiendo* perfectionem ordinis supernaturalis» (1).

Al argumento de los Salmanticenses respondemos, pues, negando la mayor, la menor, y la conclusión. Para que la voluntad desee con un deseo natural absoluto—sea eficaz o ineficaz respecto de los medios—un bien cualquiera, es necesario ante todo y sobre todo que ese bien sea *conforme, proporcionado* a la naturaleza, y que además *pueda* desearlo. Y para esto es preciso que ese objeto caiga *dentro* del orden natural de esa potencia, lo que no sucede con la visión de la esencia de Dios. Todo lo demás es un deseo *falsamente* natural, *aparentemente* natural, o como dice Báñez, *ex ignorantia*, que de ninguna manera, y esto con *absoluta repugnancia*, puede tener como término el objeto sobrenatural en sí, como es la visión beatífica. De lo contrario, todo lo podríamos desear naturalmente y de una manera absoluta, con sólo representarlo como posible y conveniente, aun cuando en realidad no lo fuera. Y así los deseos más *antinaturales*, podrían ser *naturales*, lo que es una contradicción. En ninguna

(1) *Loc. cit.* «Non potest homo aut angelus appetitu naturali efficaciter (absolute) appetere beatitudinem supernaturalem. (Conclusio 4.^a) Quia potentia ut efficaciter attingat objectum debet esse ejusdem ordinis cum objecto. Ergo non potest homo aut angelus appetitu naturali, etc. Antecedens probatur; quia potentia specificatur per ordinem ad objectum. Secundo: vel talis appetitus, vel potentia fertur efficaciter in objectum supernaturale primo et per se, vel secundario: si primo et per se, ergo habet naturalem connexionem seu proportionem cum illo, quod est absurdum; quia naturale et supernaturale non habent naturalem connexionem aut proportionem. Si secundario, ergo necesse est, ut appetitus feratur in beatitudinem supernaturalem, quatenus continetur sub objecto primario atque adeo naturali appetitus naturalis, quod est impossibile. Consequens probatur: quia omne secundarium sequitur naturam primarii. Ergo impossibile est ut appetitus naturaliter in beatitudinem supernaturalem tamquam in objectum secundarium». Nazarius, in I. P. q. 12, a. 1.

parte se ha abusado tanto del deseo natural, como en esta cuestión, del deseo natural de ver a Dios.

Juan de Santo Tomás.—Al hablar de la sentencia de este eminente teólogo, nos referimos también a todos aquellos que consideran representado en él todo el pensamiento teológico y siguen incondicionalmente sus enseñanzas. Según Juan de Santo Tomás, existe en nosotros un deseo *natural elicito e ineficaz* (1) de ver a Dios tal como es en sí mismo. Copiemos sus palabras: «Appetitus inefficax circa visionem Dei non est cur negetur *ipsi naturae* secundum cognitionem naturalem, quia ad hoc sufficit, quod possit cognosci Deus, ut summum bonum, quod naturali cognitione cognosci potest, etiamsi non cognoscatur ut assequibile a nobis. Appetitus simplex seu inefficax respicit bonitatem absolutam objecti sine ordine ad assequibilitatem ejus, sic enim multa bona desideramus et volumus habere, quae impossibilia judicamus, ut velle umquam mori et similia... Cum ergo Deus possit naturaliter cognosci, ut sumum bonum in se, potest etiam excitari appetitus per simplicem affectum erga fruitionem ipsius» (2). Y poco antes había dicho que se entiende este deseo de la visión de Dios, no de cualquier manera, sino *tal como es en sí mismo*. «Et dicimus ad visionem claram Dei *in seipso*, non ut clauditur in ratione boni in communi, et in confuso, sic enim est ipsa beatitudo in communi sumpta, sed loquimur de visione Dei particulariter, et in seipsa sumpta» (3). Ya repetidas veces dejamos expresada la imposibilidad de que pueda darse respecto de la visión de Dios ningún deseo *natural*, ni innato, ni elicito, ni eficaz o ineficaz en cuanto a los medios, por la simple razón de que ninguna potencia natural puede terminarse por sus actos naturales en objetos sobrenaturales en sí mismos.

Es un principio de filosofía que la voluntad no puede apetecer sino el bien propuesto por el entendimiento. Este principio nace de la misma naturaleza de la voluntad, que es una inclinación *in bonum apprehensum ab intellectu*. Pero hay una diferencia fundamental en las operaciones del entendimiento y de la voluntad en cuanto al modo de tender a sus respectivos objetos. Porque al paso que el entendimiento trae las cosas a sí, se las asimila; la voluntad «*fertur in res prout sunt in seipsis*» (4). Esto no quiere decir, sin embargo, como muchos parecen entender, que la voluntad pueda apetecer un *bien distinto del propuesto por el entendimiento*;

(1) Téngase en cuenta que la ineficacia de este deseo la entiende Juan de Sto. Tomás en cuanto a los medios. Hacemos la advertencia, porque en esta cuestión cada autor tiene su terminología propia.

(2) *In I. P. disp. 12, a. 3.*

(3) *Ibid*

(4) *I. P. q. 82, a. 3.*

sino que el mismo bien, y no otro, que el entendimiento conoce por una cierta asimilación con él, a ese mismo y no a otro tiende la voluntad (1). Lo contrario sería hacer a la voluntad apetecer un bien distinto del propuesto por el entendimiento, y destruir el paralelismo natural y necesario existente entre éste y aquélla en cuanto a sus objetos respectivos, aunque se diferencien en el modo de tender a ellos. Ahora bien; como Dios sólo puede ser representado por nuestro entendimiento como Bondad suma, no tal como realmente es en sí mismo, sino bajo la razón universalísima y analógica de bien, síguese que nuestra voluntad *naturalmente* sólo puede amar y desear la posesión de esa suma bondad como el entendimiento le propone, de una manera puramente analógica. Pero desear poseer y ver en sí misma la suma bondad de esta manera, es desear poseer y ver a Dios en sí mismo, *analógicamente* y no como *realmente es en sí*. Porque Dios, tal como aparece en la aprehensión de nuestro entendimiento, es el objeto que con suma eminencia encierra en sí de una manera analógica todo el concepto de bondad, pero no la bondad divina como es en sí misma, y por consiguiente nuestra voluntad sólo puede tender a esa bondad real analógica en sí misma, y no a la bondad divina tal como es en Dios. En otros términos: nuestra voluntad puede desear poseer en sí misma la Suma Bondad real analógica; pero no la Suma Bondad real divina, porque de esta manera no puede ser conocida ni propuesta por nuestro entendimiento a la voluntad. Mas desear conocer y poseer en sí misma la Suma Bondad real analógica, es desear ver a Dios, no tal como es en sí mismo, sino analógicamente, del modo más perfecto posible.

Se nos preguntará tal vez: ¿Y qué es la Suma Bondad, real, analógica, en sí misma? A lo que contestamos con otra pregunta: ¿Qué es el ser de Dios en sí mismo representado por nuestro entendimiento? La respuesta a esta segunda pregunta es fácil; es el mismo ser de Dios, pero reflejado no tal como es en Dios, sino de una manera imperfectísima y remotísima en los conceptos analógicos de nuestra razón. Pues bien; como *bonum et ens convertuntur*, la Bondad Suma, real, analógica, en sí misma, a la que nuestra voluntad tiende, ama y desea, es la misma bondad de Dios, pero querida no tal como es en Dios, sino de una manera imperfectísima y remotísima también, a través de la razón universalísima y analógica del

(1) «Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est *moveri ab apprehenso*. Unde *appetibile apprehensum* est movens non motum». D. Thomas, I. P. q. 8, a. 2. «Appetibili non *accidit* esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed *per se* ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum nisi *in quantum est apprehensum*. Unde *differentiae apprehensi* sunt *per se differentiae appetibilis*. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum *propria objecta*». *Idem, ibid. ad 1. um*

bien (1), objeto formal adecuado de la voluntad humana. O en términos más sencillos: así como el sér de Dios analógicamente conocido por nuestro entendimiento, es el mismísimo sér de Dios visto a través de una representación imperfecta e inadecuada, de la misma manera la suma bondad real analógica, es la misma bondad de Dios conocida por nuestro entendimiento y propuesta a la voluntad bajo la razón imperfecta e inadecuada con la bondad divina del bien universal analógico. Poco importa ahora que nuestra mente conciba ese modo de conocer a Dios y amarlo como imperfecto, y vea que sería mucho más perfecto el verlo tal como es en sí mismo; porque a Dios como es en sí mismo, jamás puede desearlo sino bajo esa razón comunísima e imperfectísima y analógica de bien. Por consiguiente, mientras no destruyamos el objeto formal adecuado de nuestra voluntad, lo que valdría tanto como destruirla a ella misma, o no elevemos a ésta por una potencia sobrenatural al mismo orden divino, repugna intrínsecamente que se pueda dar en ella ningún deseo natural de Dios como es en sí mismo (2). En una palabra: desear *naturalmente* ver a

(1) «Appetitus intellectivus etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam *rationem universalem*; sicut cum appetit aliquid quia *bonum est*». I. P. q. 80, ad 2.º; *De Veritate*, q. 22, a. 4, ad 2.º

(2) «Objectum intellectus et voluntatis naturale non est omne verum et omne bonum absolute loquendo, sed omne verum et omne bonum *ordinis naturalis*. Quare naturale desiderium creaturae rationalis et intellectualis quiescit in adeptione *totius veri*, et *boni ordinis naturalis* et *nihil aliud naturaliter desiderat*. Deus vero prout in se est pertinet ad ordinem supernaturalem et *transcendentem totum ordinem naturae*, et ita *desiderium naturale non se extendit ad illum*». Ledesma, *De Divina perfect.* q. 8, a. 42, fol. 520. «Sicut non potest homo solis viribus naturae diligere Deum super omnia, dilectione absoluta vel efficaci; ita non potest *absque speciali auxilio gratiae* appetere visionem beatificam actu absoluto. Si enim non potest solis viribus naturae appetere gratiam imperfectam, qualis gratia viae, multo minus poterit *actu absoluto vel efficaci* appetere, vel desiderare gratiam consummatam, qualis est visio beatifica, et *eam cognitioni naturali praeferre*». Diego Alvarez, in I-II.ºe q. 3, a. 8, disp. 27. «Solum sequitur, quod homo appetat finem supernaturalem sub illis praedicatis ad modum quo appetit alia objecta naturalia, quod non est appetere illum finem *secundum rationem sibi propriam*, sed secundum *rationem communem*; atque adeo est *non appetere illum efficaciter* (effective)». Navarrete. *Controv.* 33, loc. cit. Véase el párrafo antes transcrito de Nazario, en que demuestra que es imposible de esta manera desear la visión de Dios en sí mismo.

Los Salmanticenses, a quienes sigue el P. Garrigou, suelen hacer aquí la siguiente distinción, diciendo que «*res appetita est materialiter supernaturalis*, non tamen *ratio appetendi*... appetitur enim sub ratione cuiusdam maximi boni». *De Deo tract.* 2.º disp. dub. 5, ns. 75-77 (citados por el P. Garrigou). Esta distinción en nuestro sentir es sencillamente *ilusoria*, y en realidad no resuelve nada, pues así son sobrenaturales todos nuestros conocimientos y todos los actos de nuestra voluntad acerca de Dios. Pero

Dios como es en sí mismo, y gozar por un acto de la voluntad de la misma bondad divina en sí, sería lo mismo que desear que nuestro entendimiento conociera a Dios y nuestra voluntad lo amara, *no según el objeto formal adecuado de esas potencias*, sino según el *modo propio* de Dios mismo, lo que *naturalmente repugna* (1).

Al llegar aquí, tal vez arguye alguno: pero nuestro entendimiento, conociendo que su modo natural de conocer a Dios es imperfecto, ¿no podría desear conocerlo del modo más perfecto como Dios se conoce, que es por intuición inmediata? A lo que contestamos: *naturalmente*, de ninguna manera, porque eso valdría tanto como decir que nuestro entendimiento desea *naturalmente* conocer a Dios de un modo que *naturalmente repugna a nuestro entendimiento*. Además, este argumento probaría también que nosotros podemos desear naturalmente ver a Dios comprendiendo su divina esencia, porque más perfecto es ver a Dios comprendiéndole que sin comprenderle. Pues *naturalmente* tanto repugna lo uno como lo otro. Ahora, si se trata de un deseo *erróneo y falsamente natural*, así lo podemos desear todo, hasta la aniquilación de nuestro sér. Véase ahora si hay alguna razón para negar a la naturaleza humana el deseo de ver a Dios como es en sí mismo. El ejemplo que aduce Juan de Santo Tomás no viene al caso; en primer lugar, porque es de un orden completamente diverso de la esencia divina, y en segundo lugar, porque el deseo de no morir nunca es sólo natural *hypothetice*.

Báñez.—Después de Cayetano, creemos que este teólogo, por tantos títulos insigne—cuyo centenario de su nacimiento celebramos este año—es el que mejor ha entendido este deseo natural de ver a Dios, del que habla repetidas veces Santo Tomás. Su opinión la incluimos aquí, no porque nos parezca falsa en sí misma, sino porque no la juzgamos expresión fiel del pensamiento *directamente* intentado por el Angélico Maestro. En cuatro conclusiones encierra Báñez todo su pensamiento sobre esta cuestión. 1.^a *Visio Dei secundum essentiam non est finis naturalis hominis*. 2.^a (tercera en la enumeración de Báñez) *Homo sive angelus ex natura sua, proprie loquendo, neque habet pondus, neque inclinationem, neque aptitudinem*

aquí de lo que se trata es precisamente de saber si esa *res materialiter supernaturalis*, puede en sí misma ser alcanzada y por tanto *formaliter* por el deseo de nuestra voluntad. Sin esto jamás podremos decir que deseamos ver a Dios en sí mismo, pues Dios, como está contenido y expresado bajo la razón común de bien, objeto formal de nuestra voluntad, y por tanto como *término* del acto de nuestra voluntad, no es Dios como es en sí mismo, sino muy diverso.

(1) «Semper naturae respondet unum proportionatum naturae... cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquid unum commune, scilicet, bonum; sicut etiam intellectui aliquid unum commune, scilicet, verum vel ens, vel quidquid est hujusmodi». I-I. ae q. X, a. 1 ad 3. um.

naturalem, neque potentiam naturalem ad visionem Dei claram. 3.^a (cuarta en Báñez) *In homine est capacitas naturae et aptitudo secundum potentiam obedientialem ut possit elevari ad videndum Deum.* 4.^a (segunda en Báñez) *Homo potest habere appetitum naturalem, id est, elicitum ex viribus naturae, scilicet, desiderium quoddam conditionale et inefficax videndi Deum»* (1). La primera conclusión de Báñez va directamente contra el Ferrariense, Medina, etc., quienes afirman que la visión clara de la esencia de Dios es fin *natural* del hombre, aunque asequible sólo *sobrenaturalmente*. La segunda alcanza a Escoto y a todos aquellos que, de una manera o de otra, defienden el deseo innato de ver a Dios, o admiten alguna potencia natural respecto de la visión beatífica. En la tercera, sólo concede Báñez a la naturaleza una potencia pasiva obediencial, la cual en resumidas cuentas no es natural tampoco, sino sobrenatural. Hechas estas concesiones fundamentales, toda la dificultad está ahora en determinar exactamente el sentido de la conclusión cuarta.

En primer lugar hay que convenir en que el deseo natural, de que habla Báñez en esa conclusión, no es un deseo natural propiamente dicho, es decir, un deseo *al cual incline la naturaleza*, sino impropriadamente natural, en cuanto que se contrapone a sobrenatural, pues se trata de un bien desproporcionado con ella. Esto consta por la misma explicación de Báñez: «Homo potest habere appetitum naturalem, id est, elicitum ex viribus naturae...» (2).

En segundo lugar este deseo—según Báñez—es condicionado *objective et subjective*. Objetivamente «*quia ex viribus naturae non potest homini certum esse tale bonum esse possibile; ergo tale desiderium est conditionatum, si esset possibile...* Et quamvis talis conditio non sit *explicite in mente*, tamen *implicite* continetur in objecto quod representatur ut bonum et non ut possibile». Es decir, que según este insigne teólogo, la condición de este deseo de ver a Dios recae tanto y más sobre su misma *conveniencia y bondad* para la naturaleza humana, como sobre los medios de su realización. Puesto que nada podemos apetecer sino bajo la razón de conveniente, y lo que no es posible a la naturaleza, esto es, lo que no le puede convenir sino que le repugna, de ninguna manera es bueno para ella. Y esto es precisamente lo que nosotros no podemos saber *ex viribus naturae*, si la visión intuitiva repugna o no a nuestro entendimiento, porque acerca de los medios para conseguirla no cabe duda ninguna que podemos saber *ex viribus naturae* que no tenemos potencia ninguna natural capaz de realizarla. Ahora bien; no sabiendo si esta visión conviene o repugna a nuestra naturaleza, no podemos saber por el mismo caso, si es buena o no para nosotros, y por esto, si la apetecemos será condicional-

(1) *In I. P. q. 12, a. 1.*

(2) *Ibid.*

mente en cuanto a su misma bondad y conveniencia. Luego su deseo será siempre, naturalmente hablando, condicionado *objective ex parte ipsius boni desiderati*.

Ni pára ahí la cosa, sino que este deseo es además—según Báñez—intrínsecamente ineficaz *ex viribus naturae*, no sólo respecto de los medios para conseguirla, como comúnmente entienden el deseo ineficaz todos los demás autores, porque esto es a todas luces evidente, sino ante todo y sobre todo respecto de la *atingibilidad* de su mismo objeto. Esto afirma categóricamente este teólogo tan perspicaz al final de esta conclusión cuarta donde dice: «At vero si homo existimet esse possibile videre Deum per gratiam Dei, *et sic desideret* ABSOLUTE, AUT HABEAT ALIQUAM VOLUNTATEM FINIS ET MEDIORUM, JAM HOC EST EX GRATIA *et non ex naturae viribus*» (1). Luego el deseo de la visión beatífica es condicionado también *subjetivamente*, es decir, si fuera *posible* a la voluntad humana *tener tal deseo*. Así, pues, el deseo, de que habla Báñez en la conclusión cuarta, no es más que una mera disposición pasiva y potencial por parte de la misma voluntad respecto de la visión beatífica. Este podría formularse así: El hombre desearía por su voluntad la visión de Dios, si esta visión no repugnara a su naturaleza y fuera un bien para ella, y si además pudiera tener tal deseo de ver a Dios como es en sí mismo. Es como si a alguno de nosotros nos propusieran un bien tan excelente y soberano que totalmente excediera nuestras facultades, ya para conocer su conveniencia para nosotros, ya para poder desearlo en sí mismo, ya también, y mucho más, para poder conseguirlo, pero en el que los destellos de bondad, absolutamente considerado, fulgurasen vivamente en nuestra representación de ese bien supremo. Sin duda que nos encogeríamos de hombros, y diríamos: por nosotros no hay inconveniente alguno; al contrario, estamos encantados de tanto bien; pero primero dadnos el poder amarlo y desearlo tal como es, y también el poder conseguirlo. Estamos segurísimos de que ésta es la verdadera interpretación del deseo de ver a Dios sostenido por Báñez en esta cuarta conclusión, y tan inexactamente entendido en general por los autores, que presentan a Báñez como mantenedor de un deseo ilícito de ver a Dios propiamente natural.

A un espíritu tan equilibrado y exacto como el suyo no podía satisfacer el que para desear naturalmente un objeto cualquiera, bastara que ese objeto fuera conocido por la razón de cualquier modo, aun erróneamente, como un bien y como asequible para el hombre. Por eso exige, primero, que ese objeto sea *naturalmente* un bien *verdadero*; segundo, que sea conocido como tal por la razón, tratándose del deseo natural ilícito, y tercero, que *a él incline* o de él sea *causa la naturaleza*. Condiciones to-

(1) *Ibid.*

das de las cuales ninguna se verifica *naturalmente* en el hombre respecto de la visión beatífica.

Y como se ve, así entendida, esta conclusión está en perfecto acuerdo con las demás, porque este deseo es puramente *elícito* de la voluntad, una vez aprehendido ese bien por el entendimiento, la cual de ese modo puede desear hasta lo imposible. Pero ni de él es causa ni a él inclina la naturaleza. Y por consiguiente no puede ser propiamente natural, sino que tan sólo tiene por causa la voluntad determinada por la aprehensión de ese bien sumo, sin que por eso pueda tampoco terminarse en Dios como es en sí mismo, sino bajo la razón comunísima de bien. De donde resulta que por parte de la naturaleza humana no hay ni *tendencia* ni *inclinación*, ni *deseo*, ni *capacidad* o *actitud*, ni *potencia natural* ninguna respecto de la visión de Dios como es en sí mismo, sino tan sólo mera *potencia pasiva obediencial*.

Tal es el pensamiento de Báñez, explicado por él mismo y así entendido, es indudable que es legítimo y verdadero.

En el fondo, con Báñez, convienen Medina en su última conclusión, Diego Alvarez, Navarrete, Nazario y otros, como veremos más tarde. En lo que no convenimos nosotros con Báñez es en que ésta sea la interpretación directa del sentido dado por Santo Tomás al deseo natural de ver a Dios, cuando lo emplea como argumento para demostrar la posibilidad de la visión beatífica y la naturaleza de nuestra bienaventuranza formal. Sed de his, postea.

Como conclusiones de este ligero examen de las sentencias más principales de los teólogos, podemos deducir las siguientes: a) Que repugna todo deseo propiamente natural, *ad quem natura inclinet*, de ver a Dios como es en sí mismo, ya como autor natural, ya como autor sobrenatural, sea este deseo innato, elícito, absoluto o condicionado. b) Que en un sentido muy restringido puede darse respecto de la visión beatífica un deseo condicionado elícito, no propiamente natural, pero absolutamente ineficaz, *objective* y *subjective*. c) Que *naturalmente* sólo existe en el hombre una potencia pasiva obediencial respecto de la visión beatífica. d) Que, por consiguiente, el deseo de ver la esencia divina, tal como es en sí misma, sólo puede ser sobrenatural *objective et subjective*, causado por la gracia de Dios como autor sobrenatural.

FR. M. CUERVO.

Salamanca-Convento de San Esteban.

Delegación “ab homine,, y delegación “a iure,, para oír confesiones de religiosas.

Además del carácter sacerdotal, se necesita potestad de jurisdicción, ordinaria o delegada, para administrar válidamente el sacramento de la penitencia (can. 872).

Mas, tratándose de religiosas y novicias (1), no basta, de ordinario, para poder confesarlas, una aprobación general, sino que es de todo punto necesaria jurisdicción especial, concedida por el Ordinario del lugar donde la casa de aquéllas está situada.

Así lo establece expresamente el can. 876, cuyo contenido es una recopilación y confirmación de varias disposiciones anteriores, a esta materia relativas.

•Revocados cualesquiera leyes particulares contrarias o privilegios—son palabras del mencionado canon—, los sacerdotes, así seculares como religiosos (2) de cualquier grado u oficio, necesitan, para oír válida y lícitamente las confesiones de cualesquiera religiosas y novicias, especial jurisdicción (3), salvo las excepciones contenidas en los cánones 239, § 1, n. 1, 522 y 523» (como veremos luego).

(1) Y lo mismo se diga de las mujeres piadosas que viven en comunidad, aunque sin emitir votos públicos, las cuales en lo relativo a la confesión, y a muchas otras cosas, se rigen por las mismas normas que las religiosas (can. 675).

(2) Aunque sólo sea de paso, no estará de más llamar la atención sobre esta frase: «*sacerdotes tum saeculares tum religiosi*», para que se vayan desterrando, si no del lenguaje vulgar, de los documentos oficiales y de los escritos canónicos al menos, las anticuadas cuanto impropias y actualmente *inexactas* frases, bastante usadas todavía, de: «sacerdotes seculares y regulares», «clero secular y regular»; puesto que según la nomenclatura adoptada por el can. 488, el término «regulares» sirve sólo para designar a los individuos que pertenecen a una Orden religiosa, no a los afiliados a Congregaciones, mientras que el vocablo «religiosos» se aplica a entrambos.

(3) De tal manera es necesaria esa jurisdicción especial, que ni los párrocos, ni el canónigo penitenciario, ni los mismos Superiores regulares, aunque sea el General de

En las notas del Card. Gasparri al Código, se citan los documentos que, a partir de Gregorio XV, emanaron de la Santa Sede con objeto de reglamentar negocio de tanta importancia. A él dedica la Iglesia especial atención, poniendo gran empeño en que las religiosas tengan maestros de espíritu dotados de particulares cualidades de ciencia y virtud, a fin de que las puedan guiar con seguridad por los difíciles caminos de la perfección religiosa. Y claro está que no se puede esperar ni exigir que todos los confesores posean semejantes dotes.

Sin embargo, como puede muy bien ocurrir que en ciertas circunstancias, aun los más doctos se equivoquen o no atinen con el remedio oportuno, o las religiosas no se atrevan a tratar con ellos asuntos de conciencia, que en ocasiones se les ofrecen, de ahí que la Iglesia, teniendo en cuenta semejantes contingencias, busque el modo de proveer a tales necesidades, concediendo la correspondiente libertad para que en esas circunstancias puedan las religiosas acudir a otros confesores fuera de los designados. A esto obedecen y se ordenan las dos últimas excepciones consignadas en el canon arriba transcrito.

Diversas clases de confesores de religiosas.

Pueden distribuirse en seis grupos: confesores ordinarios, confesores especiales, confesores *«ad casum»*, confesores llamados *ocasionales* y confesores de enfermas.

Los pertenecientes a los cuatro primeros grupos reciben la jurisdicción *ab homine*, mientras que los enumerados en los dos últimos la reciben *a iure*, también delegada como los anteriores, previa la aprobación *ab homine* para oír confesiones de mujeres. En esto se diferencia de la otra delegación amplísima concedida por el can. 882 a todos los sacerdotes para los casos de peligro de muerte.

Confesor ordinario.—De él trata el can. 520 en el § 1, donde dice: «Nómbrese un confesor ordinario, único, para cada casa de religiosas (1), que confiese a toda la comunidad, a no ser que por el crecido número de religiosas, o por otra causa justa, haga falta nombrar dos o más».

la Orden, respecto de las monjas a ellos sometidas, pueden confesarlas, si el Ordinario del lugar no se la concede expresamente; ni el aprobado para oír confesiones en determinada casa de religiosas, puede confesar a las de otra casa, aunque pertenezca a la misma diócesis y al mismo Instituto religioso.

Los Cardenales tienen privilegio para confesar a toda clase de personas, incluso las religiosas (can. 239, § 1, 1.º)

(1) No está prohibido que un mismo sacerdote ejerza el oficio de confesor ordinario en varias comunidades a la vez.

Por lo que al número de religiosas concierne, el P. Fanfani, O. P. (1) considera suficiente que la comunidad pase de cincuenta religiosas para que se pueda nombrar más de un confesor ordinario. Del mismo sentir es el P. Schäfer, O. M. Cap. (2).

En cuanto a las otras causas, pueden servir de norma las que indica a modo de ejemplo este último autor en el lugar mencionado, y también Creusen, S. J. (3), a saber, que la comunidad esté compuesta por religiosas de distinta lengua o nación, o que pertenezcan a diversas clases o grados, v. gr., novicias, recién profesas y otras más antiguas.

Vermeersch, S. J. (4), dice que no le está prohibido al Ordinario el asignar a cada confesor una parte determinada de la comunidad, y Chelodi (5) afirma ser conforme a derecho que así lo haga.

A su vez el P. Coronata, O. M. C. (6), considera como obligatorio el nombrar varios confesores cuando la comunidad es muy numerosa, mientras que en los demás casos le parece sólo facultativo.

Conveniencia del confesor único.—No hace falta ponderar cuán sabiamente proceda la Iglesia, al establecer como regla general, la unicidad de confesor ordinario para cada comunidad de religiosas. En efecto, lo contrario sería perjudicial a la unidad de dirección, tan necesaria en las comunidades de mujeres, propensas de suyo a singularidades y bandos, y a imitar, si no son muy perfectas, las divisiones de que dieron triste ejemplo los fieles de Corinto y que San Pablo les echa en cara en el cap. III, v. 4 de la primera Epístola a ellos dirigida.

Por si alguien tachara de exagerado esto que acabamos de insinuar, trasladaremos aquí un párrafo escrito por tan autorizada pluma como era la del insigne Battandier, el cual, hablando a este propósito, dice lo siguiente: «Este artículo del Derecho nuevo, es sobremanera importante para el buen orden de las comunidades de mujeres, sobre todo si son de clausura (papal). La multiplicidad de confesores engendra multiplicidad de direcciones, es causa de comparaciones, de cuentos y chismes y de otras miserias, que quitan a la comunidad su unión, dificultan a la superiora el ejercicio de su autoridad y ocasionan frecuentemente inquietud en las conciencias. Además, en este orden de cosas el uso engendra fácilmente el abuso. Podría citar una comunidad de clausura, constituida por doce religiosas, que tenía trece confesores. Una de las religiosas precisa-

(1) *De Jure Religiosorum* 2, n.º 134.

(2) *De Religiosis*, n.º 172.

(3) *Religieux et Religieuses* 3, n.º 92.

(4) *Epitome* 3, T. I, n.º 590.

(5) *Jus de Personis*, n.º 258.

(6) *Institutiones Juris Canonici*, Vol. I, n.º 547.

ba dos confesores para dirigir su conciencia! Se dirá, añade, que un solo confesor no será capaz de dirigir debidamente a toda la comunidad. Verdad es, pero también es cierto que eso se puede remediar de dos maneras; una de ellas es el recurso del confesor extraordinario y del especial, y la otra acudiendo al Obispo por medio de la superiora» (1).

Queda aún otro remedio, y es el de la duración trienal del confesor ordinario, fijada por el can. 526.

Efectivamente, en muchos casos será esto suficiente para que las religiosas que no estén del todo satisfechas con el confesor ordinario, se resignen a continuar confesándose con él hasta que expire el plazo de su nombramiento. Es un hecho de todos admitido que nos avenimos con relativa facilidad a soportar situaciones difíciles y molestas, cuando tienen plazo fijo; las que resultan insufribles son aquellas cuya duración es indefinida. Por otra parte, el cambio frecuente de confesor, no deja de causar su molestia a las religiosas que se entienden bien con uno, y no les gusta mudar. En ese caso si constituyen mayoría, pueden pedir la continuación por un segundo y hasta por un tercer trienio, teniendo facultad las que no sean del mismo parecer, para pedir otro confesor para ellas (can. 526).

Confesor especial.—Llámase así el concedido a una religiosa, que lo pide para su tranquilidad espiritual o para mayor aprovechamiento (2) en los caminos de Dios, según dice el can. 520, en el § 2. Y añade que sea fácil el Ordinario (Obispo, etc.) en concederlo—y lo mismo un director espiritual, si la religiosa lo prefiere—, cuidando, sin embargo, de que no se introduzcan abusos a causa de tal concesión, y procurando con prudencia y cautela eliminarlos, si llegaran a introducirse; pero dejando, en todo caso, a salvo, la libertad de conciencia.

En el uso de esta facultad deben las religiosas conducirse según las normas de la prudencia cristiana, no por capricho, por deseo de singularizarse, por no ser menos que otra u otras, por echárselas de muy espirituales

(1) *Guide Canonique*, ed. 6.^a, año 1923, n.º 253.

(2) El can. 520, § 2 emplea la frase: «ad animi sui quietem, et ad maiorem in via Dei progressum», pero no hay inconveniente en considerar aquí la partícula *et* como disyuntiva, ya que si bien de ordinario y en sentido propio tiene valor copulativo, no deja, sin embargo, de emplearse en ocasiones como equivalente a *vel*. (Cfr. Barbosa, *TRACTATUS VARIJ, V. De dictionibus usufrequentioribus*, Dictio CX, *El*, n.º 37.

Además son varios los autores que le dan ese sentido en el caso presente, como puede verse en Chelodi, ob. cit. n.º 257; Schäfer, ob. c., n.º 173. No es éste tampoco el único lugar del Código en que hallamos el *et* en vez de *aut* o *vel*. Con idéntico valor lo emplea, en efecto, el can. 2.254, § 1, hablando del recurso que debe efectuar quien hubiera sido absuelto en casos de especial urgencia, de censuras reservadas, por un confesor no facultado especialmente. Semejante recurso, dice el canon, debe electuarse «saltem per epistolam *et* (= *aut*) per confessarium».

o de que las lleva el Señor por caminos extraordinarios, por cuyo motivo se les figura que no puede el confesor ordinario entenderlas—como ocurre con algunas personas enfermas corporalmente, las cuales creen que sólo con un médico especialista podrán arreglarse—, o que son tantas las necesidades de su espíritu, que no basta el confesor ordinario de la comunidad, para atenderlas suficientemente, ya que él, por ser tal, se ve obligado a dividir su atención y cuidados con las demás. Cuando el demonio se transforma en ángel de luz, o la imaginación se exalta, pueden hacerse grandes desatinos, en la creencia de que son cosas muy puestas en razón y de que son motivos puramente espirituales los que impulsan a obrar.

Con humildad y cordura y el correspondiente sacrificio, se pueden evitar no pocos inconvenientes y remediar ciertos caprichos—que eso son en realidad, y con más frecuencia de lo que se cree—, cosas que pretenden encubrirse con capa de necesidad o de notable conveniencia espiritual.

Para que se vea que no hemos exagerado la nota, al decir lo que antecede, y que no es oro todo lo que reluce en eso de procurarse confesores especiales o directores espirituales, baste citar un hecho, no antiguo ni aislado, que nos han contado personas dignas de todo crédito, a saber, que algunas religiosas dejaron de confesarse o de sentir el afecto y estima especial que antes tenían por ciertos sacerdotes, al poco de haber sido éstos nombrados confesores ordinarios de la comunidad, no obstante ejercer su ministerio a satisfacción de las demás religiosas.

¿A qué obedeció tal cambio? Sencillamente a que desde el momento en que comenzaron a ser confesores ordinarios, cesó la razón de la singularidad, principal motivo, o tal vez único, de haberles tenido o deseado antes como confesores especiales.

En esto, como en tantas otras cosas análogas, lo lamentable es que a veces se vean algunas personas en el duro trance de tener que privarse de cosas, a que tienen legítimo derecho, y razones suficientes para ejercerlo, a causa de los abusos cometidos por otras, o del temor fundado de tales abusos.

Por otra parte, sería un error lamentable conceder mayor importancia de la debida al capítulo de los abusos, o considerar éstos como secuela necesaria de la facultad concedida a las religiosas en el canon que nos ocupa, y pensar que harían muy bien los superiores en atar corto, o en cortar por lo sano, como suele decirse, para evitarlos. Nada más contrario al espíritu de la ley, ni más expuesto a ocasionar abusos e inconvenientes de mayor cuantía. Si alguna autoridad tuviéramos, aconsejaríamos a los Superiores, a quienes corresponde, que en semejantes materias prefieran pecar por exceso de condescendencia que de rigor, como quiera que más fácilmente se pueden remediar los inconvenientes que de aquélla se originen, y, en todo caso, nunca serán de tan funestas consecuencias. No se olvide, tampoco, que el canon de referencia, a renglón seguido de inculcar

que se eviten los abusos, añade que no sea con menoscabo de la libertad de conciencia.

Por lo que a las *Superioras* se refiere, deben éstas tener muy presente que no están autorizadas para intervenir directamente en estos asuntos, arrogándose el derecho de pretender remediar los abusos que tal vez se originen, ya que esto es de incumbencia exclusiva del mismo a quien corresponde conceder el confesor o director, es decir, del Ordinario del lugar, debiendo aquéllas circunscribirse a darle cuenta de las cosas que juzguen dignas de reprensión, dejando lo demás al arbitrio del Ordinario, al cual está reservado aplicar los remedios que crea convenientes.

Más reprehensible sería aún, la conducta de las *Superioras*, si trataran de intervenir en el asunto de la petición de confesor especial o director, con instancias importunas para que la religiosa les manifieste las causas que tiene para ello, aunque pretendan cohonestar su intervención con el propósito de practicar una obra de caridad, cual sería librar a la religiosa de escrúpulos o preocupaciones infundadas, o cosas por el estilo, que alegan a veces las *Superioras*, con muy buenas intenciones, sin duda, pero con no pequeña molestia de la súbdita, a la cual ponen en el duro trance de manifestar cosas de su conciencia a quien ningún derecho tiene a enterarse de ellas, antes bien a todo lo contrario, por no ser calificada de caprichosa o muy aferrada al propio juicio, o de no ser franca con las *Superioras*, etc., etc.

De tal manera nos parece esto reprobable y perjudicial, que, así como tratándose de los abusos, no nos merecería reproche, y hasta tendríamos por cosa laudable que las *Superioras* adviertan *caritativamente* de ellos a las súbditas, antes de acudir al Ordinario, para ver si logran remediarlos sin necesidad de más recurso; en eso otro, por el contrario, creemos que el único proceder no vituperable es la inhibición completa.

Acerca de las causas que pueden considerarse legítimas para mover a una religiosa a pedir confesor especial o director espiritual, nos parece muy aceptable lo que trae Creusen a este propósito (1): «Una antipatía, dice, aunque sea justificada, la dificultad de obtener del confesor ordinario una dirección espiritual continuada, etc., no siempre son motivos suficientes para recurrir a esta *excepción*. Una dificultad real y habitual de manifestar sus faltas, la imposibilidad de obtener los consejos necesarios en una situación especial (escrúpulos, tentaciones graves y frecuentes, gracias extraordinarias, etc.) justificarán el recurso al Ordinario para alcanzar dicho favor».

En el Decreto «*Cum de sacramentalibus*» del 1913, que el Código reproduce casi al pie de la letra, se leen estas palabras, cuyo contenido deben conservar siempre en la memoria, tanto los confesores como las religio-

(1) Ob. c., n.º 93.

sas: «Si los confesores especiales (1) llamados a un monasterio o casa religiosa notan que ninguna causa justa de necesidad o utilidad espiritual impulsa a las Religiosas a acudir a ellos, despídanlas con prudencia. Se advierte, además, a todas las Religiosas que de tal manera usen de la facultad que se les otorga de pedir confesor especial que, prescindiendo de toda mira humana, procuren únicamente el bien espiritual y el mayor aprovechamiento en las virtudes religiosas» (n. 13).

Según las respuestas de la misma Sda. Congregación de Religiosos, publicadas en A. A. S., Vol. IX, a. 1917, pág. 276, al confesor especial o director espiritual no se les fijará plazo determinado, sino que ejercerán su ministerio mientras persista la causa justa de necesidad o utilidad espiritual de la religiosa que los hubiera pedido. Ni hay inconveniente en nombrar para dichos oficios al que acaba de ser confesor ordinario de la comunidad, sin necesidad de esperar a que transcurra un año.

Confesor extraordinario.—Su institución data del Concilio Tridentino, el cual en la Sesión XXV, «De Regularibus et Monialibus», cap. X, dispuso que se diera a las comunidades de monjas, dos o tres veces al año, un confesor extraordinario con el cual pudieran todas confesarse.

La Santa Sede veló solícita por el exacto cumplimiento de tan provechosa disposición, y en múltiples Constituciones insistieron sobre ello varios Papas. Mas, el que entre todos se distinguió de una manera particular, y puso mayor empeño en ordenar cuanto podía contribuir a la paz y tranquilidad de conciencia de las religiosas y demás comunidades de mujeres, que a ellas se parecían en lo de tener designado por los Superiores un confesor ordinario único, fué Benedicto XIV, cuya Constitución «*Pastoralis Curae*» puede muy bien ser considerada como la *Carta magna* en favor de la libertad de conciencia de las religiosas.

Con verdadero placer trasladaríamos aquí largos párrafos de tan preciado documento, mas nos es forzoso limitarnos a ligeras indicaciones.

Comienza el gran Pontífice ponderando la apremiante necesidad de proveer que las religiosas, obligadas a confesarse de ordinario con un solo confesor, puedan en ocasiones tener facilidad de confesarse con otro, ya que, de no ser así, se exponen a grandes torturas de conciencia, y hasta a hacer malas confesiones. De que tal peligro estaba lejos de ser imaginario, da testimonio el mismo Papa por varios hechos que habían llegado a su conocimiento, antes y después de ocupar la Cátedra de S. Pedro. Por lo cual, añade, sin intentar abolir la ley tan sabia del confesor ordinario único para cada comunidad, era su voluntad expresa establecer las oportunas disposiciones en cuya virtud se pudiera prescindir de aquella ley en casos

(1) Lo mismo se diga de los «ad casum», de que hablaremos en su lugar.

particulares, cuando de observarla en todo su rigor corriera peligro el bien de las almas.

Después de mencionar un pensamiento del Angélico Doctor sobre la necesidad de proporcionar algunas veces confesores distintos del ordinario, para evitar el peligro de malas confesiones, y de transcribir el ya mencionado texto del Concilio Tridentino en favor de las monjas, dice que no fué otra la causa de tal prescripción, sino el estar plenamente persuadidos los miembros de aquella venerable asamblea «nonnullas aliquando Moniales esse, quae nulla ratione adduci possunt, ut aliquod peccatum suum ordinario Confessario confiteantur; adeo ut necesse omnino sit, alterius Confessarii copiam ipsis suppetere, ut apud hunc de peccatis suis integre, rite atque utiliter confiteri possint».

Y como semejantes razones no carecían de valor, aun tratándose de aquellas monjas que, sin estar sujetas a la clausura vivían en comunidad, y de cualesquiera otras mujeres piadosas y jóvenes colegialas que, hallándose en idénticas condiciones, tenían asignado un confesor ordinario único, por eso exhorta luego el Papa a los Superiores encargados de nombrarles dicho confesor, para que extiendan también a todas ellas la disposición sobre el confesor extraordinario del repetido Concilio. El mismo Papa declaró que lo había introducido en la diócesis de Bolonia, cuando era allí Obispo, y con excelentes resultados «de que podemos, y aún debemos, añadir con énfasis, dar público testimonio».

Mas, volvamos otra vez al Código. El cual establece lo siguiente en el can. 521, § 1: «Dése a cada comunidad de religiosas un confesor extraordinario que vaya a la casa religiosa cuatro veces al año, por lo menos, y al cual tienen obligación de presentarse todas las religiosas, siquiera para recibir de él la bendición».

Son libres las religiosas para confesarse o no con el extraordinario, pero deben absolutamente todas acudir al confesonario, y si alguna por enfermedad no pudiera hacerlo, deberá él ir a donde aquélla esté, aunque tenga que entrar en clausura, a fin de que pueda cumplir con esta ley.

No omitió Benedicto XIV, en la mencionada Constitución, dar la razón de semejante mandato. «No impone, son sus palabras, el Concilio Tridentino a las monjas la obligación de confesarse con el confesor extraordinario, sólo exige que se presenten todas a él, para confesar, si así lo desean, o para recibir de él saludables consejos.

Lo cual no sin gran prudencia fué así establecido, para evitar cualesquiera sospechas que de otro modo fácilmente pudieran suscitarse; ya que si acudían algunas monjas al confesor extraordinario y otras no, llegaríase a pensar que las primeras lo habían hecho obligadas por necesidades de su conciencia, de las cuales carecían las segundas». Y claro está que de ese modo quedaba muy coartada la libertad de aquéllas y frustrado, en gran parte al menos, el fin de tal institución.

Al objeto de favorecer más la libertad de las religiosas para confesarse con el extraordinario, es conveniente, y en algunas diócesis está expresamente mandado, que mientras dura su comisión, no se acerque el ordinario por la casa religiosa.

Varía, según los lugares, el plazo de tiempo concedido al extraordinario para ejercer su ministerio en cada una de las veces—entre nosotros suele ser en las cuatro témporas—durando en unos sitios ocho días, y en otros quince o más.

Hasta sería de aconsejar que todas las religiosas se confesaran con el extraordinario, a no ser cuando sintiesen mucha dificultad; y el confesor ordinario debe ser fácil en persuadirse, excepción hecha de aquellas que por ser escrupulosas o serles difícil entenderse con otro que no sea el ordinario, no les convenga cambiar.

En todo caso, lo que sí es de aconsejar y hasta de mandar, es que las religiosas guarden reserva respecto del particular; de otro modo, si algunas se jactasen ante las demás, de no necesitar del extraordinario, y de no confesarse con él, expondrían a las que lo necesitan al peligro que arriba dejamos insinuado, de cohibirles la libertad.

Cándido sería, por no darle otro calificativo, el confesor ordinario que diera muestras de satisfacción y agradecimiento, si alguna religiosa le participa que no se confiesa nunca con el extraordinario, por encontrarse tan bien con aquél, que ni necesita, ni quiere confesar con otro. Puede acontecer...

Confesores «ad casum».—De ellos se ocupa el can. 521 en su § 2, imponiendo a los Ordinarios de lugar, en cuyo territorio existan comunidades de religiosas, la obligación de designar, para cada una de esas comunidades, algunos sacerdotes—dos por lo menos—de quienes puedan fácilmente echar mano las religiosas en casos particulares para confesarse, sin tener que acudir cada vez a dichos Superiores.

En el § 3, añade este mismo canon: «Cuando una religiosa pida alguno de dichos confesores (1), a ninguna Superiora le es permitido, ni por sí ni por otros, directa o indirectamente, indagar el motivo de tal petición, ni oponerse de palabra o por obra a que se lleve a efecto, o dar muestras, bajo cualquier pretexto, de que le desagrada».

(1) Vermeersch-Creusen, Epítome 3, I, n.º 593, opina que la frase «alguno de dichos confesores» se debe entender no sólo de los «ad casum», sino también del extraordinario, y añade que no puede, por consiguiente, el Ordinario del lugar prohibir a las religiosas llamar en casos particulares al confesor extraordinario.

Del mismo parecer es Schäfer, ob. cit., n.º 175. También Caronata da por buena semejante interpretación. Ob. cit. n.º 550.

De esto y del can. 524, § 3, se infiere que no es conforme a derecho nombrar confesor extraordinario para cada témpora, o sea para cada vez que haya de ir a la casa religiosa..

No puede estar más terminante el canon. Ningún resquicio queda por donde las Superiores puedan, sin cometer un verdadero atentado contra la legítima libertad de las súbditas, poner a éstas el menor obstáculo que les impida hacer uso de la facultad por la Iglesia concedida.

No hace falta insistir de nuevo sobre este particular, después de lo que dejamos dicho al hablar del confesor especial; ya que, cuanto allí queda expuesto, tiene aplicación perfecta aquí, y con mayor motivo aún, puesto que más frecuentes serán las ocasiones de acudir a estos confesores que al especial. Unicamente recordaremos a las Superiores aquello de los Proverbios (III-5), «no te apoyes en tu prudencia», porque si en todo tiempo deben tenerlo muy presente, tal vez de un modo singular en el caso que nos ocupa.

A su vez, tampoco deben olvidar las súbditas que estos confesores no son más que para *casos particulares, y por tanto*, han de evitar el convertirlos en habituales, y también el hacer ostentación de sus derechos, o mostrar excesivas exigencias.

También aquí pertenece al Ordinario del lugar poner cuidado para que no se introduzcan abusos y eliminar los que se introdujeran; y a él, por consiguiente, han de acudir las Superiores cuando las circunstancias lo reclamen.

Los mismos confesores deben hacer cuanto esté de su parte por impedirlos o desarraigarlos.

Confesor ocasional.—Entramos ya en la segunda categoría de confesores de religiosas, o sea, de aquellos que, como atrás dejamos dicho, reciben la jurisdicción, mediante una delegación del derecho, y tócanos ocuparnos en primer lugar del célebre can. 522, apellidado *famoso* por algunos, y con sobrado motivo; y del cual se puede afirmar ahora, y con más razón todavía que en 1922 lo hizo Chelodi (ob. y l. c.), que no hay canon en el Código acerca del cual tanta tinta se haya gastado. Pero, afortunadamente, ya se podrá ahorrar en adelante, gracias a la reciente declaración de la Comisión del Código, que de haber salido unos años antes, hubiera evitado gastar tanta tinta, tanto tiempo y tantos quebraderos de cabeza.

Pero, en fin, consolémonos con aquello de que nunca es tarde si la dicha es buena, como lo es, a no dudarlo, en esta ocasión.

Indicaremos en primer lugar lo que pueden hacer las religiosas en virtud, del mencionado canon, según las dos declaraciones que para explicar su alcance dió la susodicha Comisión, y luego nos ocuparemos de su historia, que la tiene muy interesante, por cierto, y muy instructiva.

Si a pesar de lo ya dicho, respecto de los confesores especial, extraordinario y «*ad casum*», alguna religiosa para tranquilidad de su conciencia se confiesa con un confesor aprobado por el Ordinario del lugar

para oír confesiones de mujeres, válida y lícita será su confesión *con tal que* la haga en una iglesia cualquiera, u oratorio público o semipúblico, o en otro lugar legítimamente destinado para oír confesiones de mujeres, seglares o religiosas, y esto aun cuando la religiosa *llame* al referido confesor *ex profeso* para confesarse con él (1).

Veamos ahora la historia del canon, es decir, la abundante variedad de explicaciones con que lo enriquecieron o *abrumaron* los autores.

Todos solían estar acordes en distribuir, explícita o implícitamente, su contenido en cuatro puntos indicadores de otras tantas condiciones o requisitos que debían cumplirse para hacer uso de la facultad en él concedida, a saber: 1.º que la religiosa se confesara para tranquilidad de su conciencia; 2.º con un sacerdote aprobado por el Ordinario del lugar para oír confesiones de mujeres; 3.º que la religiosa acudiera al confesor-confessarium *adeat*, es la frase del canon; 4.º que la confesión se efectuara en una iglesia u oratorio público o semipúblico.

También iban acordes las opiniones respecto del primer requisito, interpretándolo todos en sentido amplio, y dando por descontado que toda confesión bien hecha surte el efecto de tranquilizar la conciencia. Lo cual no quiere decir que autorizaran a las religiosas para hacer uso del privilegio de este canon sin tener para ello algún motivo razonable; por que, claro está que obrar de otro modo, no sería conforme a la mente de la Iglesia, y por eso, mientras puedan arreglarse con los confesores antes referidos, no deben las religiosas acudir a otro, sino sólo cuando aquéllos

(1) Reproduciremos aquí el contenido de las consultas hechas a la Comisión del Código y las respuestas que les dió, según se encuentran en *A. A. S.*, año 1920, pág. 575, y año 1928, pág. 61, respectivamente.

Utrum verba can. 522: «*confessio in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico peracta valida et licita est*», ita intelligenda sint, ut confessio extra ea loca peracta non tantum illicita, sed etiam invalida sit.

Resp.: Can. 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semi-publico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum *legitime* destinato.

* * *

D. I. Utrum confessio religiosarum peracta extra loca, de quibus in canone 522 et in responso diei 4 Novembris 1920—es la que acabamos de transcribir—, sit tantum illicita, an etiam invalida.

II. An verbum *adeat* canonis 522 sit ita intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum vel religiosarum *legitime* destinata.

R. Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Negative*.

no les basten para lograr la tranquilidad de su espíritu, o no les sea fácil, en casos dados, confesar con ellos.

He aquí cómo se expresaba Vermeersch (1): «His verbis (ad suae conscientiae tranquillitatem) quae *liceitatem* confessionis tantum respiciunt, etsi ratio solius maioris commodi excludi videtur, anxietas tamen conscientiae non exigitur. Difficulter recenseri possent singuli casus; ad modum autem exempli deservire possent sequentes: «dubium de importuna tentatione, de peccato, de obligatione; impedita confessio die consueto; culpa etiam levis magis deliberate admissa; devotio maior in pervigilio festi; occasio data adeundi sacerdotis peritioris, etc.» Fanfani (2) admite como *muy probable*, que basta la sola razón de comodidad.

En todo caso, como este requisito no afecta a la validez de la confesión, siempre que la religiosa lleve las disposiciones necesarias, y se cumplan las otras tres condiciones, válida será su confesión, aun cuando no existiese la primera.

Tampoco me parece que haya lugar a duda, en cuanto a la licitud, si una religiosa, deseando confesarse en ocasión en que no está cerca el ordinario o alguno de los otros confesores de que antes hemos hablado, aprovechara la circunstancia de tener a mano un sacerdote, aprobado sólo para confesar mujeres, y se confesara con él, por no llamar a alguno de los referidos. Ello sería un proceder muy razonable, ciertamente, y muy conforme con el espíritu del canon de que vamos tratando.

Ninguna divergencia podía ofrecerse acerca del segundo requisito, por expresarse en él una cosa tan clara, que no da lugar a duda.

Muy diversa fué la suerte que cupo al tercero y cuarto requisitos, o sea, a la circunstancia de lugar, y a cómo había de entenderse el *adeat*, que con tan poca fortuna emplearon los codificadores.

Aquí sí que hubo pareceres encontrados, no sólo entre diversos autores, sino hasta en uno mismo, pues varios cambiaron de opinión respecto de tales puntos, cosa que, por lo demás, nada tiene de particular.

Siguiendo el orden del canon, nos ocuparemos primero de la cuestión del «*adeat*».

El sentido obvio y corriente del verbo latino *adire*, es *ir a*, y refiriéndose a una persona, supone que quien con ella desea tratar algún asunto, vaya a donde aquélla se encuentre o se lo comuniqué por carta; pero no que la haga venir a donde la otra se halla. El verbo indicado en este último caso sería el *arcessere* u otro de significación análoga.

Esto no obstante, ningún pecado gramatical se cometía en atribuirle este segundo significado al verbo *adeat*, usado en el canon 522 y en algu-

(1) *Summa Novi Juris*, n.º 189.

(2) *Il Diritto delle Religiose*, n.º 95, c.

nos otros; y he ahí la razón de que anduvieran divididos los pareceres, y nada menos que en tres grupos.

Componían el primero unos cuantos rigoristas, para quienes la facultad del can. 522 venía a ser casi igual a la del aludido Decreto «Cum de sacramentalibus» por parecerles que la ausencia en el canon de la frase «extra propriam domum», contenida en aquél, casi no modificaba la sustancia de la concesión.

Según ellos, únicamente podían las religiosas confesarse con un sacerdote no aprobado para ellas, cuando se acercasen al confesonario donde aquél estuviera oyendo confesiones de mujeres seglares.

Esta opinión tuvo pocos partidarios, y fué perdiendo cada vez más terreno.

No tardó en ir abriéndose paso la opinión contraria, según la cual no había inconveniente en que las religiosas llamaran a un sacerdote, aprobado sólo para confesar mujeres, con el exclusivo intento de confesarse con él—siempre que cumplieran los demás requisitos por el canon exigidos—, o que dicho sacerdote fuera a la casa religiosa a ofrecerles sus servicios, al objeto referido.

Entre los principales defensores de esta opinión, que ahora dejó ya de serlo, para adquirir carácter de certeza en virtud de la reciente declaración atrás consignada, se cuentan el P. Ferreres, S. J., Vermeersch, ya citado varias veces en este artículo, el también mencionado Creusen y Coronata en su reciente obra a que arriba hemos aludido. El segundo y el tercero habían opinado antes de otro modo, como veremos en su lugar.

Conveniente será reproducir algunos textos de esos autores.

Ferreres (1), refiriéndose a la opinión sustentada por Vermeersch-Creusen en la primera edición del Epítome, y de la que daremos cuenta más adelante, se expresa en estos términos:

«A nosotros no nos acaba de satisfacer dicha solución y nos parece que el que la religiosa llame, o no llame, *mediate* o *immediate*, pública o secretamente al confesor, es cosa indiferente que de ningún modo afecta a la validez».

«Más bien, añade, pensamos: *a)* que la condición para la validez es que la confesión *no* se oiga en la propia casa en el *lugar reservado* para solas las religiosas, o en la parte del confesonario para solas ellas reservada; *b)* pero será válida y lícita si se confiesa (sea o no en la propia casa, iglesia u oratorio) en alguna iglesia, u oratorio, u otra parte en que se halle *legítimamente* puesto confesonario para oír confesiones de mujeres seglares. De manera que si se hace en los lugares designados en *a)* la confesión será

(1) *Derecho Sacramental y Penal especial*, n.º 238.

inválida; si en lugar distinto de los designados en *b)* por lo menos será ilícita y probablemente también inválida» (1).

Vermeersch-Creusen (2): «Verba «*si adeat*» spontaneum accessum supponunt Sororis, quae, etiam inscia Superiorissa, occasione utatur confitendi apud alium confessarium. Verum si Superiorissa, *quae talem confessarium minime vocare cogitur*, postulante Sorore, eum arcessat, id nec valida nec licita confessioni obstat».

Creusen (3), después de haberse ocupado de la condición relativa a «la tranquilidad de la conciencia», hace esta pregunta: Une religieuse peut-elle faire venir au convent n'importe lequel de ces prêtres pour se confesser à lui? Y después de indicar las tres contestaciones que se pueden dar, se decide por la tercera, a saber: «cette confession sera toujours valide, mais pas toujours licite (permise)». Añade en nota que en la edición precedente había defendido la opinión contraria, pero que le movieron a abandonarla ciertos escritos posteriores y cambios de impresiones con otros canonistas.

Coronata (4) se admira de que tantos autores hayan tropezado en el verbo *adeat*. «Miror autem—son sus mismas palabras—auctores fere omnes difficultatem invenire in verbo *adeat*... et restrictive eum interpretari quasi religiosae non liceat vi illius verbi confessarium advocare..., quia hoc, dicunt, non esset *adire* sed *adiri* a confessario. Mirum videtur has interpretationes communiter admitti de hoc verbo, cum tamen in loco paralelo c. 519, neminem tam strictam interpretationem proponere puto. *Adit* sive qui corpore, sive qui litteris, sive qui alio modo adit».

Un poco más adelante, después de haber mencionado los principales partidarios de la interpretación que él no admite, concluye: «Non obstante contraria plurium auctorum opinione, certo valida et licita dicenda est confessio cuiusvis religiosae ad normam can. 522 peracta apud confessarium pro mulieribus approbatum consulto seu ad hoc specialiter ad domum religiosam advocatum ut religiosae ipsius confessionem audiat. Id valet quousque aliter a S. Sede decidatur».

Si un poco más hubiera esperado a publicar su obra, en vez de las últimas palabras empleara éstas o parecidas: «Id valet, quia taliter a S. Sede fuit decisum».

Por los textos que acabamos de copiar, se echa de ver cómo la opinión media entre las dos alegadas, fué la que logró más crecido número de secuaces.

(1) Aunque el segundo párrafo no afecta a lo del *adeat*, lo hemos puesto aquí para evitar repeticiones cuando tratemos de la circunstancia del lugar.

(2) Ob. c., n. 594.

(3) Ob. c., n. 95. 2.

(4) Ob. c., n. 551, nota 4.

En efecto, por ella se inclinaban Chelodi (ob. y l. c.), el P. Prümmer, O. P. (1), A. De Meester (2), el P. Cappello, S. J. (3), Schäfer (ob. c., n. 176), el P. Goyeneche, C. M. F. (4) y Vermeersch durante varios años.

En la imposibilidad de trasladar aquí los textos de todos estos autores, vamos a referir únicamente los de aquellos que nos parecen más importantes para el caso.

Prümmer, l. c., se expresa así en nota: ...Proinde ex. gr. si quis confessorius, a loci Ordinario approbatus ad audiendas confessiones mulierum..., visitandi causa est in aliqua domo sororum vel monialium, aliqua soror vel monialis potest ad suae conscientiae tranquillitatem libere confiteri apud istum confessarium in loco ad audiendas mulierum confessiones destinato».

Goyeneche había escrito: «Sed si quaeras quid *proprie* significet *adire confessarium*, respondeo significare *accedere ad confessarium* seu ipsum quaerere confitendi gratia.

Pone luego un párrafo, cuyo contenido coincide con lo de Prümmer, y concluye: «E contra *improprie* diceres religiosam adire sacerdotem quem prius vocaverat in domum ob solam rationem confessionis, et perventum adit. Sacerdos enim quem iuxta can. 522 *adit* religiosa probe distinguitur ab illis quos *expetere* vel *arcessere* potest sive valens, can. 521, §§ 2, 3, sive aegrotans 523». «Vox tamen *adeat*», en frase de Cappello, moraliter accipienda est. Quare, si confessorius simplex advocetur v. g. *tum* ad Sacrum faciendum *tum* ad excipiendam confessionem religiosae, haec valide et licite absolvitur».

De la opinión que afirmaba poder la religiosa en virtud de este can. 522 llamar ex profeso al sacerdote para confesarse con él, dijo que no era sólidamente probable. Apreciación demasiado radical, en verdad, sobre todo si se tiene en cuenta que la emitió en 1926, cuando tanto terreno iba ganando aquella opinión.

También a Vermeersch le hacía gran fuerza el verbo «adeat». Por eso, tanto en *Periodica de Re Canonica et Morali*, T. IX, pág. (14), como en la 1.^a edición de la Teología Moral y en la del Epítome Juris Canonici, del año 1921, afirmó rotundamente que no podía una religiosas, en virtud del can. 522 llamar a un confesor no aprobado para religiosas, sino que *debía acudir* a él, aprovechando la ocasión de encontrarse éste en la casa religiosa, v. gr. para celebrar la Misa, o de hallarse aquélla fuera de casa, en alguna iglesia. «Non possit ergo, scribía, simplex confessorius consulto arcessi ad audiendam sororem, et confessio tali facta non foret valida.

(1) *Manuale Juris Canonici*, q. 190.

(2) *Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium*, T. II, n. 969, 5.º, b.

(3) *De Sacramentis*, Vol. II, Pars. I. *De Poenitentia*, n. 445.

(4) *Commentarium pro Religiosis*, T. II, año 1921, págs. 13-24.

¿Por qué? Porque de lo contrario, añade, *ex toto periret c. 876, quo, extra cc. 522, 523, peculiaris iurisdictio ad validitatem confessionis postulatur*».

Después, en una hoja que con el título de *Addenda* arrimó a dicho Epítome, en vista de que la Comisión del Código, al dar la respuesta que hemos visto, relativa a la circunstancia del lugar, prescindía del *adeat*, hizo la siguiente salvedad: «Cum Commissio... non adhibeat verba «si adeat» non videtur improbabilis sententia eorum qui valere putant confessionem factam apud sacerdotem pro mulieribus approbatum, etiam consulto advocatum».

En las ediciones posteriores se declaró resueltamente en favor de tal sentencia, aunque sin alegar razón alguna del por qué de tal mudanza, ni aducir ningún argumento para resolver la dificultad que antes había reputado de tanta fuerza contra esta última opinión.

Un punto nos queda por tratar para dar fin a este ligero bosquejo histórico, y es el relativo a la circunstancia del lugar, circunstancia que con haber recaído sobre ella una declaración de la Comisión del Código en 1920, todavía dió pie a que se emitieran acerca de ella opiniones varias, debido en gran parte a los términos en que estaba concebida aquella declaración: que ese riesgo corren las declaraciones oficiales, cuando dejan algún cabo suelto.

Sobre este particular había cuatro opiniones nada menos: afirmando unos que dicha circunstancia afectaba sólo a la licitud de la confesión, otros que también a la validez, no faltando quienes restringían la palabra «mulieres» a solas las seglares, mientras que otros se inclinaban por extenderla también a las religiosas.

Examinemos brevemente cada una de ellas.

Entre los primeros se cuentan, Creusen (ob. c.), Goyeneche (l. c.), Coronata (ob. y l. c.), y en parte, al menos, Vermeersch y Cappello.

Merece anotarse lo que decía Creusen en la pág. 89, de la obra mencionada. ¿Sería *inválida*, se pregunta, la absolución dada a una religiosa que se confesara con un confesor desprovisto de jurisdicción especial, en otro lugar (distinto de los indicados por la Comisión del Código en la respuesta del 1920), v. gr. en el locutorio? Están divididos los pareceres, responde. Nosotros, añade, continuaremos sosteniendo la negativa, salvo declaración precisa de la S. Sede. Y entre las razones que alega en confirmación de su aserto, he aquí la más notable: «sería el único ejemplo (si dicha circunstancia afectara a la validez) de una jurisdicción cuyo ejercicio válido quedara restringido a un *local* (1) determinado».

Vermeersch antes de la repetida declaración de 1920, afirmó ser *sólidamente probable* que la circunstancia de lugar no afectaba a la validez (2). Cosa análoga repitió en la 1.^a edición del Epítome.

(1) Es el autor quien subraya.

(2) *Periodica*, T. IX, pág. (15).

Al dar cuenta de la mencionada declaración, dijo (1): «Et quamvis persuasum habeamus agi de conditione valoris... fatemur tamen non mirari quod non unus scriptor diversam conclusionem propugnet».

Por último en la 3.^a edición del Epítome (n.º 594), leemos lo siguiente: «Forma qua usa est Pontificia Commissio in sua resp. 24 nov. 1920, «dummodo», mentem indicat exigendi ad ipsum valorem ut confessio fiat saltem in loco legitime confessionibus mulierum destinato. Sunt tamen qui etiamnum existiment loci conditionem non esse ad valorem requisitam; ex forma enim respondendi P. Commis, id unum stricte colligi posse confessiones aliter factas esse saltem illicitas; et mirum per se esse ut circumstantia loci ad valorem requireretur».

Defendían que la circunstancia del lugar afectaba a la validez, además de Ferreres—como ya hemos visto—Fanfani, el cual en la 2.^a edición «*De Jure Religiosorum*», (n.º 137), habló de esta manera: «...quod locus... est in casu conditio sine qua non pro liceitate non solum, sed et pro validitate absolutionis; Raus (2), Chelodi (ob. y l. c.)—reconociendo, sin embargo, como *satis probabilis*, la opinión contraria, a pesar de no agradarle—, Claeys Bouuaert-Simenon (3), Pejksa (4).

Que la palabra «mulieres», empleada por la Comisión del Código, debía entenderse en sentido estricto, de manera que a las religiosas sólo les era dado aprovecharse del can. 522, a condición de que se confesaran en un lugar legítimamente destinado para las seglares, lo afirmaron, entre otros, Ferreres, según ya hemos visto; Fanfani (ob. y l. c.), Jardí, O. F. M. (5), y Cocchi, C. M. (6). Estos dos últimos incluyen erróneamente al P. Prümmer entre los partidarios de esta doctrina.

Ya que en esta misma Revista (núm. LXXXIV, pág. 417), reseñando precisamente la obra de Jardí, que acabamos de citar, sostuvimos que era preciso entender estrictamente la palabra «mulieres», aunque sin admitir que lo del lugar se hubiera de restringir al confesonario y, por tanto, que para nada se había de tener en cuenta el que éste fuera exclusivo de las religiosas o común a ellas y a las seglares, puesto que sólo reputábamos como esencial el que se hallara colocado en una iglesia u oratorio u otro lugar legítimamente destinado para oír confesiones de mujeres seglares, séanos permitido añadir ahora que siempre hemos considerado como absolutamente destituido de todo fundamento, del todo arbitrario y gratuito, y hasta ridículo añadiríamos, si no fuera por consideración a los que tales

(1) Id. T. X, pág. 15.

(2) *Institutiones Canonicae*, n.º 181, 6.

(3) *Manuale Juris Canonici*, n.º 624, II, C. 3.

(4) *Jus Canonicum Religiosorum*, pág. 300.

(5) *El Derecho de las Religiosas*, 1.^a ed., n.os 321, 323.

(6) *Commentarium in C. J. C.*, Liber II, n.º 42.

cosas defendieron, el exigir que si el confesonario era común a seglares y religiosas, se hubieran éstas de confesar por la rejilla a aquéllas destinada; aunque para ello se quisiera traer en apoyo lo que a otro propósito dijo algún autor, a saber, que las religiosas cuando se confesaban en virtud del can. 522, lo hacían no a modo de religiosas, sino de seglares. Y menos nos satisfacía la razón que éste alegaba, y era la siguiente, que por eso podían entonces confesarse con un confesor aprobado sólo para mujeres seglares.

El argumento está lejos de ser convincente. En efecto, dicho confesor, al ponerse a oír la confesión de una religiosa en virtud del repetido canon, si bien es verdad que *habitualmente* sólo esté aprobado para seglares, *actu* lo está también para religiosas, puesto que el Derecho le concede la jurisdicción especial necesaria, sin la cual no las podría absolver válidamente.

Al «*Monitore Ecclesiastico*» (1) cabe el honor de haber sido el primero o de los primeros—que sepamos—en defender que la palabra «mulieres» se debía tomar en sentido amplio, de suerte que comprendiera a las seglares y a las religiosas, y por tanto, que estaban éstas facultadas para hacer uso del can. 522, aun en los lugares exclusivamente destinados a las confesiones de éstas.

Fundábase en que, a diferencia de antes, después del Código no se les exige, para poder confesarse con un sacerdote simplemente aprobado para mujeres que estén fuera de casa, como hemos visto en su lugar.

Eran del mismo parecer los ya varias veces citados Creusen, Vermeersch, Cappello, Schäfer y Coronata.

La Comisión del Código falló en favor de esta tendencia y de las monjas de clausura, por ende, muchas de las cuales, si otro hubiera sido el fallo, no hubiesen podido disfrutar de la facultad por el can. 522 concedida, ya que en algunos conventos el confesonario está en sitio que no es lugar destinado para oír confesiones de seglares.

En cuanto a la designación del lugar, juzgamos que se puede sin dificultad continuar sosteniendo, después de la última declaración, lo que con motivo de la anterior había dicho el P. Maroto, C. M. F., en el ya citado «*Commentarium pro Religiosis*» (T. II, pág. 38), a saber, que en caso de verdadera necesidad, cumpliendo los requisitos que el Ordinario tenga señalados acerca del particular, si un confesor aprobado para mujeres, confiesa a una religiosa fuera del confesonario, en un lugar, donde en las mismas circunstancias confesaría a una seglar, por legítimamente designado se le ha de reputar dicho lugar, una vez que fué elegido por el confesor y la religiosa en conformidad con el can. 910, y teniendo en cuenta las precauciones señaladas por el Ordinario.

(1) Año 1921, págs. 160-161.

No vemos por qué no había de ser válida esa confesión, no obstante afectar a la validez la circunstancia del lugar, según está decidido.

No será preciso advertir que cuanto dejamos dicho sobre la circunstancia del lugar, como condición esencial para la validez de la confesión, se aplica única y exclusivamente al caso contemplado, o sea, cuando se refiere a las confesiones que las religiosas realicen con un confesor no aprobado para ellas de antemano; respecto de los otros, dicha circunstancia afecta sólo a la licitud.

Así como tratándose de los confesores «ad casum», tienen las religiosas perfecto derecho a que la Superiora los llame, cuando aquéllas lo pidan; respecto de estos otros, no se puede decir otro tanto, ni tampoco tienen derecho a exigir—entiéndase de un derecho estricto—que les permita salir de casa para irse a confesar a otra parte. No puede, sin embargo, la Superiora prohibirles, cuando salgan por cualquier motivo, que aprovechen la oportunidad para confesarse, ni hacer investigaciones acerca de eso, aunque sólo fuera por medios indirectos; ni, por último, tienen las religiosas obligación de dar cuenta a la Superiora si se confesaron (can. 522).

Otro tanto se debe decir cuando quieran en la propia casa aprovechar la coyuntura de hallarse allí por cualquier motivo un sacerdote.

Si una religiosa estuviera en la iglesia u oratorio, o aunque estuviera en otra parte, con tal que no se encuentre ocupada en alguna cosa que por el momento se lo impidiera, muy bien podía confesarse, sin necesidad de más permisos, a no ser que los estatutos le obligaran a pedir licencia para trasladarse a la iglesia u oratorio; y aun entonces no necesitaría, al pedir-la, decir que era para ir a confesarse.

No pretendemos con esto estimular a las religiosas a obrar con independencia, lo único que hacemos es indicar lo que el derecho les concede. Ciertamente que no están obligadas a hacer uso de él en todos sus ápices; pero si de ese modo quieren ejercitarlo, son muy dueñas de hacerlo y nadie tendría por qué reprenderlas, ni siquiera criticarlas.

Confesor de enfermas.—Todas las religiosas—así habla el can. 523—cuando están enfermas de gravedad, aunque no se hallen en peligro de muerte, pueden mandar llamar a cualquier sacerdote aprobado para oír confesiones de mujeres, aunque no lo esté para las religiosas, y mientras dure la enfermedad grave, confesarse con él cuantas veces les plazca, sin que la Superiora se lo pueda prohibir ni directa ni indirectamente.

Sin remontarse a tan lejanos tiempos como lo del confesor extraordinario, todavía cuenta con una antigüedad respetable esta provisión en favor de las religiosas enfermas.

Benedicto XIV, en su célebre Constitución de que varias veces hemos hablado, trata de ella, como de cosa ya existente, y acerca de la cual ha-

bía promulgado algunos decretos la Sda. Congr. del Concilio. El mismo sabio Pontífice los menciona y confirma de nuevo en dicha Constitución, añadiendo con paternal solicitud lo siguiente: «ut Episcopi subiectis sibi Monialibus in gravi infirmitate constitutis, et id expetentibus, peculiarem Confessarium concedere debeant; iidemque etiam idipsum praestent erga Moniales Regularibus Praelatis subiectas, cum aliqua ex illis a suo Superiore Regulari huusmodi gratiam impetrare non potuerit».

La facultad de que gozan actualmente las religiosas es bastante más amplia; pero no es otra cosa, si bien se mira, que una extensión de aquélla.

Conviene generalmente los autores en considerar como suficiente para que las religiosas puedan hacer uso del privilegio por este canon concedido, el que se encuentren oprimidas por una enfermedad que les cause seria molestia o que puede degenerar en peligrosa. «Prácticamente, dice, v. gr., Cappello (ob. cit., n. 454) se puede considerar como indicio de enfermedad grave, v. gr., si la religiosa debe sufrir una operación quirúrgica, aunque no sea peligrosa, si guarda cama por espacio de una o dos semanas, si se encuentra atacada por la fiebre, etc.

Penas contra las Superiores que no se ajustan a lo prescrito por los cánones 521, § 3, 522, 523.—Bajo el último Título del Código Canónico, que lleva por epígrafe: *Del abuso de la potestad o del oficio eclesiástico*, hay un canon, el 2.414, que es el postrero del Código, y que a la letra dice así: A la Superiora que obrare contra los tres cánones arriba mencionados (1), debe amonestarla el Ordinario del lugar, y si vuelve a delinquir, depón-gala, en castigo, del oficio, dando inmediatamente cuenta a la Sagrada Congregación de Religiosos».

Coincide en parte este canon con lo establecido en el n.º 11 del varias veces mencionado Decreto «Cum de sacramentalibus»; pero procede con mayor rigor, puesto que sobre hacer extensivo el castigo a más número de transgresiones, concede más amplios poderes a los Ordinarios del lugar, los cuales, según dicho Decreto, no podían destituir a las Superiores del cargo, sin haberlo antes consultado con la Sda. Congregación.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

Salamanca.

(1) Es decir, que se oponga o muestre desagrado porque alguna de sus súbditas llame al confesor extraordinario o a los «ad casum» (can. 521, § 3), o les prohíba hacer uso de la facultad que les concede el can. 522, de confesarse para tranquilidad de su conciencia con algún sacerdote de los sencillamente aprobados para mujeres, o simplemente haga averiguaciones sobre ese particular, o prohíba, finalmente, a las enfermas graves llamarle cuantas veces deseen confesarse con él, mientras dure la enfermedad grave.

Boletín de Historia de la Teología

Introducción.

Con premeditada intención cambiamos el título que veníamos usando en esta Revista. Aunque parezca una nimiedad el preferir *Historia de la Teología* por el de *Teología Histórica*, no lo es a nuestro juicio. Con esto queremos dar a este Boletín un campo más amplio, no limitándolo a los estudios históricos que se refieren a los primeros siglos de la Iglesia. En la práctica ya lo veníamos haciendo, y al cambiar hoy el título, confirmamos nuestro antiguo pensamiento. Creemos que la Historia de la Teología tiene mucho que hacer en épocas relativamente recientes. La gestación teológica ha sido lenta, penosa, con altos y bajos, y se desarrolla a través de las controversias de todos los siglos. Descubrir esa elaboración, buceando no sólo en documentos inéditos, de archivo, sino también en otros impresos, es la labor del historiador de la Teología. Afortunadamente podemos decir que esta clase de estudios están de moda. Es mucho y muy substancioso lo que se escribe en esta materia. Mas, como el desarrollo de la Teología ha tenido lugar en épocas muy diversas, los estudios de Historia de la Teología tienen también un radio de acción inmenso. La Teología, en cuanto ciencia, se está haciendo desde los primeros siglos. Con todo, tiene épocas definidas, que pudiéramos llamar clásicas, en las que las direcciones teológicas se fijaron de una manera más característica, sobre todo en los problemas más discutidos entonces. Para nosotros hay tres épocas en la Historia de la Teología, que todo teólogo debe tener en cuenta, si quiere explicarse muchos problemas teológicos. El primer período termina con San Agustín y sus contemporáneos; el segundo lo vemos en el florecimiento medieval, teniendo a Sto. Tomás como centro, y el tercero está vinculado al Concilio de Trento, con las causas que lo preparan y determinan sus definiciones.

La Teología actual es deudora a estas tres épocas de la teología. Olvidarlas, es olvidar algo muy necesario para la completa formación del teólogo. La Historia de la Teología, al descubrirnos la gestación de un problema, de una definición dogmática, trasplantándonos a tiempos pretéritos, con sus luchas. con su ambiente científico, nos da una sensación de realidad vivida, como deben ser todas las cuestiones que tan de cerca tocan a lo más vital del hombre, que en vano pretendemos tener con el puro estudio especulativo. Al establecer en nuestro Colegio Universitario Internacional Angélico de Roma, la Historia

de la Teología, creemos que se inspiraron en este mismo pensamiento. No puede ser teólogo completo quien ignore, al menos en líneas generales, el desarrollo del pensamiento teológico. Limitar la parte histórica en la teología a lo que se viene llamando Historia de los Dogmas, es desconocer lo que significa en el pensamiento teológico moderno la síntesis del siglo XIII y las controversias del XVI. Afortunadamente los historiadores modernos parece que trabajan inspirados en este pensamiento. Sobre todas estas épocas se publican abundantes trabajos, y de valor extraordinario. No queriendo desdeñar ninguno de los que vinieron a nuestras manos, que son pocos en relación con los que tenemos anotados como publicados, dividimos este Boletín en tres secciones o párrafos, agrupándolos en títulos generales.

Epoca antigua.

Aunque tardíamente llega a nuestras manos el librito de L. Choppin sobre *La Trinidad en los PP. Apostólicos* (1). Con sólo tener en cuenta que el trabajo se refiere a los más antiguos escritos, no inspirados, que se conservan, se comprenderá la importancia de este pequeño trabajo. Recuerda el autor en la *Introducción* (p. 6-7) los errores de Gunther sobre el dogma. Todos recordamos las condenaciones de Pío X sobre el modernismo. Buscar, pues, la identidad de nuestros dogmas con los de los primeros cristianos, es labor del teólogo historiador y del apologist. Los escritos de los llamados PP. Apostólicos, comprendidos entre el 70 y el 120 de nuestra era, ofrecen un campo que nunca dejará de ser explorado. Su valor les viene de la misma antigüedad. Con método verdaderamente objetivo, va examinando, uno por uno, el Sr. Choppin estos preciosos documentos. *La Didaqué o Doctrina de los Doce Apóstoles*, la Epístola de Bernabé, S. Clemente, S. Ignacio, S. Policarpo y el Pastor de Hermas, le sirven para darnos idea del concepto que sobre la Trinidad privaba en los primeros cristianos.

La Doctrina de los Doce Apóstoles es el más antiguo monumento, no inspirado, de la literatura cristiana. El autor lo coloca entre el 70 y 90 del siglo I. El dogma de la Trinidad aparece en su forma simplicista. Nos basta, y sería pueril pedir otra cosa, dado el carácter de esta obra. Con la fórmula bautismal, va la confesión de la Trinidad. Se manda bautizar en el nombre del «Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Verdad es que se ha querido hablar de dos fórmulas bautismales, pero el autor no cree que haya fundamento serio para esto. Sto. Tomás y Lebreton en su conocida obra lo admiten. Históricamente se pueden aducir argumentos por una y otra sentencia. Bajo el punto de vista dogmático, no creo haya que temer en cualquiera de las dos opiniones. El hecho es que la distinción y divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son confesadas en diferentes ocasiones... La teología de la Trinidad es obra posterior, al suscitarse las herejías, que son desconocidas en la *Didaqué* (p. 33).

(1) L. Choppin: *Le Trinité chez les Pères Apostoliques*, en 8.º, 143 págs. Societé Saint Augustin, Desclée. París, 1925.

En la epístola de Bernabé, si no se repite la fórmula trinitaria como en la Didaqué, se acusa una elaboración, ya sea incipiente, del dogma. No sólo se distinguen las tres personas (p. 36-40), sino también se reconoce en el Hijo y en el Espíritu Santo, además de su divinidad, la Redención y Santificación de las almas, como apropiaciones peculiares en la economía divina (39 y 46-8).

La epístola de S. Clemente, tan interesante por más de un capítulo, nos da una nueva luz sobre la Trinidad, aunque al Padre se le denomine Dios, Señor y al Hijo con el nombre de Jesucristo. Solamente una vez (p. 58) se llama a Jesús Hijo, pero, por el contexto y por los atributos que se le reconocen, queda probada su divinidad.

De mayor interés aún son las cartas de S. Ignacio de Antioquía, donde podemos encontrar argumentos en diversas controversias histórico-teológicas. Por lo que se refiere a la Trinidad son claros sus testimonios (p. 82-3). La divinidad de Jesucristo adquiere en su pluma un relieve singular. El es Dios hecho carne (Eph. VII, 2), que se manifiesta bajo una forma humana. Son expresiones corrientes las de «*Cristo Dios, Jesucristo Dios, Jesucristo nuestro Dios*» (p. 89).

En S. Policarpo se destaca la hermosa oración de su martirio, que es una profesión de fe en la Trinidad. Más dificultad ofrece el Pastor de Hermas, que el autor, sin salir del método objetivo, procura resolver. A pesar de su brevedad, que es más aparente que real, ya que no se multiplican las citas literales, la presente obra será de utilidad y un buen guía en la lectura directa, que ante todo recomendamos, de los PP. Apostólicos.

* * *

Con avidez, no exenta de curiosidad, empezamos a leer la obra de G. Philips (1). El problema del mal, tan discutido y tan relacionado con controversias seculares, atrae siempre a todo espíritu reflexivo e inquieto. Verlo estudiar a través de las obras de S. Agustín, el gran doctor de la Iglesia, y guía constante de los teólogos, era un aliciente más para nuestro espíritu. Hemos de confesar que luego nos dimos cuenta de que no encontraríamos luz nueva en cuestiones difíciles. El autor mismo nos advierte (p. 10) cuál es el fin de su obra. No intenta dilucidar la cuestión del libre albedrío, con sus múltiples ramificaciones, ni lo que se refiera a la naturaleza del mal, ni tampoco entrar de lleno en otras cuestiones de controversia. Procura responder sencillamente a estas preguntas: ¿Por qué un Dios bueno ha permitido los males físicos? ¿Por qué no impidió que el libre albedrío fuese causa del pecado? ¿Por qué Dios permitió las consecuencias gravísimas del pecado original?... Los ocho capítulos de la obra llevan por lema otros tantos interrogantes, que se refieren a los castigos temporales, a la pena eterna, al pecado de los ángeles.

No se engañe el lector al leer los títulos que se trata de un libro que sirve de pasto a la controversia, y que entra a fondo en cuestiones teológicas. Bien puede decirse que la idea capital, la que preside todas sus investigaciones en

(1) G. Philips: *La Raison d' être du mal d' après saint Augustin*, en 8.º, 229 páginas. Museum Lessianum. Louvain, 1927.

San Agustín, siguiendo paso a paso la evolución del gran doctor de la Iglesia, está en hacer ver cómo todo contribuye a la manifestación de la bondad divina. La creación de todos los seres tiende a esto (p. 15): el mal físico, el mal moral, contribuyen, a su manera, al mismo fin (p. 21-4). La existencia de la libertad da origen al mal moral; pero trae muchos bienes (p. 30-1). En el mismo pecado original encuentra S. Agustín motivo para exclamar: «¡O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere salvatorem!» (p. 60).

Por este carácter de la obra, la creemos más útil, si se quiere, a predicadores que a teólogos, sin que esto arguya demérito a nuestros ojos. La exposición del pensamiento de S. Agustín es objetivo y documentado, siendo por lo mismo útil también al investigador. Notemos con el autor, cómo S. Agustín rectificó un célebre texto, de que abusaron los semipelagianos, para hacernos creer que en la predestinación Dios da la gracia a quien ve la ha de recibir (p. 192). Aunque S. Agustín acude repetidas veces, cuando se le plantea ese problema insoluble, a los altos juicios de Dios, cuidó de rectificar esa única expresión en que fué menos exacto.

* * *

Queremos dar cabida en esta sección a la excelente obra de U. Maricca (1), que llegó con retraso a nuestro poder. El carácter de la obra nos impide dar una idea sobre su contenido; pero no hemos de dejar de expresar nuestro juicio altamente favorable. El autor ha querido llenar un vacío que sentía en Italia en obras de esta clase y lo ha cumplido a satisfacción. Obra de consulta, de orientación, será útil al teólogo y al historiador. Al frente de cada capítulo figuran las principales obras que se han escrito sobre el autor o autores de que se trata en ellos. Con esto el estudioso sabe a dónde dirigirse en busca de una ampliación científica. En sus juicios el autor, si bien tiene en cuenta las conclusiones a que ha llegado la crítica moderna, hace labor personal y basado en una lectura directa. Véase, por ejemplo, el vigoroso capítulo que dedica a San Cipriano (p. 369).

Un índice más detallado facilitaría el manejo de la obra, con lo cual saldría ganando, pues en esta clase de trabajos, donde la consulta puede ser necesaria en cualquier momento, no se puede condenar al lector que desea, v. gr. una noticia concreta sobre Tertuliano, a que lea las 60 páginas que le consagra. El índice de nombres no lo suple, ni con mucho.

El Dr. Zellinger nos presenta una monografía sobre el obispo Severiano de Gabala (2), que será útil a los estudiosos de las controversias doctrinales del siglo IV y V.—Ya en 1916 hizo un trabajo acerca de las Homilías de Gabala sobre el Génesis, que él mismo recuerda en el prólogo. Ahora hace un estudio analítico de otros trabajos, en su mayoría sermones, que responden a la controversia cristológica de su época. Es una obra de análisis y erudición y estu-

(1) Umberto Maricca: *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, vol. I. Dalle origini fino al tempo di Costantino; en 8.º, 685 págs. Torino. Società Edit. Internazionale, 1925.

(2) J. Zellinger. *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

dio personal, cuyo mérito se acrecienta por lo desconocido del tema y escasez de fuentes.

Edad Media.

Para el conocimiento de la Teología medioeval, de tanta importancia en la Historia de la Teología, son de gran utilidad las obras que viene publicando la *Bibliothèque Thomiste*, que dirige el P. Mandonet, O. P., bien conocido en todas las naciones por sus obras sobre la historia del tomismo. Con preferencia, digna de elogio, concentra esta Biblioteca sus esfuerzos en los predecesores de Sto. Tomás y en las controversias del siglo XIII. Todo son aportaciones valiosas, para tener un conocimiento más exacto y realista del medio ambiente en que nació y se desarrolló el tomismo. Así conoceremos mejor los méritos de Sto. Tomás en su obra de síntesis teológica.

De varios de estos trabajos históricos ya habló LA CIENCIA TOMISTA. Tenemos en nuestro poder el último que se ha publicado, que hace el volumen XI, y está consagrado al canciller Prevostino (1) o Prepositino, cuyas obras inéditas se anuncian en la misma Biblioteca. Por pertenecer este casi ignorado canciller a los últimos años del siglo XII y primeros del XIII, tiene sumo interés todo estudio sobre él. Reconoce el autor las grandes lagunas que existen sobre la vida de su biografiado, y que si con tanteos prudentes ha procurado llenar, aún deja bastante en la obscuridad (p. VIII). La falta de documentos hace imposible la reconstitución completa y continuada de su vida. Con todo, lo hecho por Lacombe basta para darnos una idea de la personalidad del Prepositino, y constituye una excelente introducción a las obras que se editarán. El presente estudio no entra en el terreno de las ideas; se limita a la parte literaria en su aspecto externo. Dividida en dos partes, en la primera relata las escasas noticias que nos restan de su vida, sus estudios, su actuación en Maguncia, su cargo de canciller en París, con un recuerdo ligero de su labor misional. Consagra la segunda parte al examen externo de sus siete probables obras, incluidos los sermones. Por los índices que nos da el autor, amén de sus noticias, se infiere que son obras a medio hacer, siendo la más acabada y sistemática la que Lacombe bautiza con el nombre de *Summa Theologica*, que recuerda la clásica obra de Pedro Lombardo, si bien difiere en varios puntos (p. 167). No por eso dejan de tener interés. Aplaudimos con toda sinceridad los propósitos del autor para edición crítica, que no dudamos responderá a la preparación y cariño que revela ya en el presente estudio; pues sólo así podemos seguir la evolución del pensamiento teológico.

En torno al pensamiento medioeval, bajo diversos aspectos, publicó el conocido historiador Dr. Grabmann un grueso volumen, fruto, en su mayoría, de trabajos publicados en revistas científicas (2), aunque ahora salgan remozados.

(1) G. Lacombe: *Prepositini Cancellarii Parisiensis* (1206-1210). *Opera omnia: I. La Vie et les Oeuvres de Prévostin*, en la *Bibliothèque Thomiste*, sección histórica, t. X. Le Saulchoir. Kain (Belgique).

(2) Martín Grabmann (Prof. en la Universidad de Munich). *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*; in 4-585 págs. München, 1926. Max Hueber.

Contiene diez y siete largos capítulos, que tienen de común, a excepción del último consagrado a Suárez, el estudiar puntos de la historia del pensamiento medioeval.

Consagra el primer capítulo a señalar la orientación que se debe seguir en el estudio de la escolástica y de la mística, a la vez que pondera la íntima relación que existe entre ellas. A este propósito recuerda (p. 3) la afirmación del P. Denifle, que consideraba imposible conocer a fondo la mística alemana, sin estar familiarizado con la terminología e ideas escolásticas. Creemos que esta opinión restringida a Alemania bien puede y debe extenderse a otras naciones, entre ellas a España, cuyo florecimiento místico fué contemporáneo del teológico.

Debemos notar como capítulos de interés el dedicado al concepto del derecho natural en la Escolástica, donde pone de relieve la obra realizada por Santo Tomás en esta materia, y que no dejan de reconocer hombres de autoridad (p. 65).

Bajo el punto de vista histórico y teológico y aun tomista, merecen especial mención los estudios dedicados a Ulrico de Estrasburgo, a Pedro de Hibernia, a los tomistas italianos del siglo XIII y principios del XIV, y a los alemanes de esta misma época. El interés de todo lo que se refiere a Pedro de Hibernia resulta principalmente de haber sido maestro de Sto. Tomás en Nápoles, antes de ser dominico (p. 250). Según Guillermo de Thocco era *magister in naturalibus* del doctor Angelico. No sin motivo pondera Grabmann el influjo del maestro sobre los discípulos, y cómo contribuye a la completa inteligencia de muchas ideas en éstos, el conocimiento del pensamiento en los profesores. Santo Tomás no pudo ser excepción y no lo fué. Su pensamiento se hizo, se fué perfilando con el estudio y la enseñanza, llevándose acaso algún secreto al otro mundo, no acabando su *Summa Theologica*. Claro está que no por esto vamos a confundir a un Pedro de Hibernia con Alberto Magno, el verdadero maestro de Sto. Tomás. Entre los tomistas italianos del siglo XIII y XIV menciona a Romano de Roma, Remigio de Girolami, Juan de Nápoles y Leonardo de Pistoya. El primero, italiano como el santo, fué maestro en París y su sucesor en la misma célebre Universidad (p. 341). Remigio de Girolami, florentino del célebre convento de Sta. María Novella, adquirió relieve especial en los últimos tiempos por ser discípulo de Sto. Tomás y maestro del Dante (p. 361).

La obra de Grabmann contiene además un análisis de las traducciones latinas (págs. 449-467) del seudo-Dionisio en la Edad Media, recogiendo lo averiguado hasta ahora, como él dice, y añadiendo algo inédito. Quien conozca el influjo del seudo-Dionisio en la mentalidad de la Escolástica, en su terminología, sobre todo en las escuelas agustinianas y místicas, comprenderá cuán útil es recordar la traducción de un Escoto Erigena, que hecha a mediados del siglo IX, fué leída y comentada, con la veneración debida a libro casi sagrado, por los teólogos de la época de formación y florecimiento de la Escolástica. Un estudio sobre las mujeres místicas de la Edad Media en Alemania, y otro sobre Suárez, completan el ciclo de los trabajos principales que el celebrado historiador agrupó en esta obra, haciendo un gran servicio a los estudiosos de la Escolástica.

Con no escasas pretensiones viene a nuestras manos una obra sobre Duns Escoto. Para que el lector no atribuya a ideas preconcebidas nuestra afirmación, traduciré literalmente las palabras que en la cubierta estampó el autor, juzgando por lo que luego dice en el texto en distintos sitios, entre otros, en las páginas 267-8-71 del primer volumen (1). «El objeto de este libro es presentar el pensamiento de Duns Escoto en su posición histórica como el punto culminante del Escolasticismo latino, y probar cómo todas las corrientes del pensamiento medioeval, agustinianismo, aristotelismo, nominalismo y realismo encontraron acogida en este sistema, que precisamente por esto, es una reacción contra el exagerado aristotelismo del aquinatense, y representa más exactamente que el tomismo, el más vigoroso y maduro desenvolvimiento de la tradición filosófica en la Edad Media».

No se sonría el lector acostumbrado a considerar a Sto. Tomás como el creador de la síntesis más atrevida y perfilada entre los que se forjaron en el horno medioeval. Las cosas deben juzgarse *a posteriori*. Por nuestra parte, aun siendo tomistas, preferimos este entusiasmo de devoto, que analiza y se compenetra con el personaje estudiado, al narrador que se encastilla en proposiciones dadas como dogmas. Por esto hemos leído, hasta con simpatía, la obra de Harris.

Como reza el subtítulo del primer volumen, quiere encuadrar el pensamiento de Duns Escoto en el ambiente intelectual de la Edad Media, notando su parentesco con otros pensadores. Empieza dándonos una breve biografía, en la que tan discordes andan los historiadores, pues ni la fecha de su nacimiento, ni la de su muerte es cosa averiguada, si bien es cierto que en este último punto hay menos divergencia. El autor se inclina por el año 1265, como fecha de su nacimiento (p. 2). Entre las fábulas que rechaza, está su ida a París para defender la Inmaculada, en los primeros años del siglo XIV, siguiendo la opinión del P. Denifle, O. P., que ya hace años probó esto mismo (p. 10). El título de doctor sùtil parece le vino con un poco de retraso, aunque en justicia le pertenezca. Enumera luego minuciosamente sus obras, procurando determinar la fecha de su composición, sin que llegue a una conclusión definitiva (p. 33).

Después de recordar la autoridad de que gozó el doctor franciscano en su Orden, que se acrecienta a fines del siglo XV, empieza su exposición que llamaremos de contraste histórico-doctrinal.

Nos place consignar nuestra conformidad con el autor, al estudiar las relaciones entre la Teología y la Filosofía en el capítulo segundo. Merece destacarse su afirmación de que «la libertad de pensamiento permitida dentro del catolicismo era mayor de lo que se ha creído generalmente» (p. 40). El pensamiento medioeval, sobre todo el de Sto. Tomás, que recogió en lo que tenían de bueno, las influencias de los árabes y judíos españoles, del aristotelismo y del agustinianismo, es de una amplitud sorprendente. «Bajo otro aspecto, es indudable que los dogmas de la Iglesia ejercían una influencia extraordinaria. Pero esta influencia era más bien psicológica que autoritaria o a modo de imposición externa». Nada más exacto.

(1) C. R. S. Harris: *Duns Scotus*, vol. I: *The place of Duns Scotus in medieval thought*; vol. II: *The philosophical doctrine of Duns Scotus*, Oxford, Clarendon Press.

Hace luego historia de las relaciones de la Filosofía con la Teología, con el mismo acierto y ponderación. Reconoce cómo el predominio de la Teología tenía una base psicológica y de ambiente universitario. Es verdad que en algunas escuelas, sobre todo en el período de formación, la separación entre la Filosofía y Teología estaba por hacer o muy imperfecta. El triunfo de Aristóteles y un mayor conocimiento del saber pagano, judío y árabe, hizo ver a muchos la existencia de una ciencia puramente profana. Con todo, la tendencia antigua, donde la razón y la fe andan demasiado mezcladas, persiste en la tradición agustiniana, mística (p. 61). Entre los franciscanos, en S. Buenaventura encuentra acogida esta tendencia. «Estaba reservado, dice (p. 67), a Alberto Magno el distinguirlas de una manera definitiva, y antes que nadie, como dos ciencias». Sto. Tomás completa esta obra de diferenciación específica entre la Filosofía y la Teología (p. 74).

Los puntos endebles de esta obra comienzan cuando el autor quiere probar el lema que traducimos y figura en la portada. El capítulo tercero está consagrado a exponer el pensamiento de Escoto sobre las relaciones entre la Filosofía y la Teología. Pero como si él mismo tuviese conciencia de su falsa posición, todo su empeño es aproximar Escoto a Sto. Tomás, queriendo convencernos que sus diferencias son más bien verbales que de fondo (p. 84), y que donde se separa interpreta mejor el pensamiento de la Filosofía cristiana... Sentimos la soledad del autor en estas afirmaciones. Si el examen directo no fuese suficiente a convencernos, bastaría recordar un poco la historia de la Teología. La verdad: los Papas, concilios y teólogos de los siglos posteriores anduvieron desacertados, no supieron lo que se hacían...

Mas sabiendo leer al mismo Harris, él mismo acabará por convencernos de lo contrario que intenta. Se ha dicho que Escoto no considera la Teología como ciencia, y Harris atenúa sus palabras para llevarle al campo tomista (p. 88); se ha defendido y afirmado que Escoto la considera como ciencia práctica, y hasta se buscó su parentesco con Kant (p. 105), y Harris vuelve a su sistema para atar a Escoto del carro de Sto. Tomás... Después de estos intentos de aproximación, nos dice muy serio que «es en Escoto mejor que en Sto. Tomás donde el escolasticismo alcanza su más maduro desenvolvimiento (p. 112).

La verdad es que entonces no comprendemos esos deseos de conciliación, y esas atenuaciones al interpretar a Escoto. Lo menos que podríamos decir es que Escoto fué poco exacto y poco feliz de expresión, lo cual ya es un inconveniente, no pequeño, para considerar su obra como la sistematización más perfecta en una ciencia en la que la propiedad y exactitud es algo esencial.

Para colocar a Escoto en su época acertadamente consagra Harris todo un capítulo a la Universidad de Oxford. Tres factores influyeron en la mentalidad de Escoto: el tiempo en que vivió, la Orden a que pertenece y la Universidad en que estudió, con las tendencias peculiares de sus maestros. No podemos seguirle en su exposición, que nos llevaría muy lejos. Recordemos con el autor que en Oxford, el dominico Kilwardby sostenía la bandera contra Sto. Tomás (p. 115). La Orden Franciscana, que ya había entrado de lleno en el movimiento científico, vencidas las primeras resistencias de los que se creían más fieles hijos de S. Francisco, viviendo divorciados de la ciencia como su santo fundador, afianzaban su personalidad y su tendencia contraria al tomismo, conside-

rándose como herederos, en parte, de la antigua escuela destronada por Alberto Magno y Sto. Tomás. La influencia de Roger Bacon es difícil precisar (p. 122-3).

El resto del volumen primero y todo el segundo está consagrado al aspecto doctrinal en Escoto. Busca primero el entronque de sus teorías, para luego examinarlas en sus mismas obras. La Lógica y la Epistemología de Escoto, su Ontología, su teoría de la materia y la forma, el espacio y el tiempo, pruebas de la existencia de Dios, Teología natural, Psicología y Moral, ocupan otros tantos capítulos del segundo volumen.

El pensamiento que guía al autor es siempre el mismo. ¿Podremos decir que consigue su intento?... Ya notamos cómo recurre al procedimiento de atenuar las expresiones del doctor sutil. Con todo, es justo consignar que el Escoto actual viene redimido de muchas impurezas, pues al pasar por las aguas del Jordán de la crítica renace a una nueva vida espiritual y científica. Harris hace un estudio profundo, pero no sigue a los críticos, y se resiste a consagrar los resultados obtenidos ya en los últimos tiempos por los eruditos. Estos han despojado a Escoto de la paternidad de muchas obras que venían figurando bajo su nombre, y con ello la doctrina del eximio doctor franciscano ganó en unidad, y su ponderada oposición al tomismo se atenúa, hasta desaparecer en algunos puntos.

De las teorías que han sufrido modificaciones podemos enumerar entre otras la referente a la materia prima, sobre todo como elemento componente de las sustancias separadas (p. 233-I), aunque en otros aspectos de la misma cuestión representa un retroceso, volviendo a los temas de los siglos XI y XII, que él intenta revalidar. Harris lo reconoce (p. 79-II), aunque, naturalmente, lo considera un timbre de honor para Escoto. El afán ponderativo le lleva a ver excelencias en todo. Algunos críticos niegan que la obra *De Rerum Principio* sea de Escoto, y Harris, después de disentir (vol. I, p. 37), hace la exposición de la doctrina escotista, según esta obra en el volumen segundo (p. 77 y sigts.), como si las verdaderamente auténticas nada significasen. Es de advertir que sólo en esta discutida obra enseña Escoto la composición hylemórfica en las sustancias espirituales. En ella es donde se encuentra la expresión: «ego ad positionem Avemcebronis redeo», que hizo emparentar a Escoto con el filósofo judío. Pero aun prescindiendo de esta obra, Escoto se aproxima más a la antigua escolástica que al tomismo, lo cual no es un progreso, por mucho que se empeñe Harris.

Lo mismo sucede con la teoría de la forma, pues sin confundir a Escoto con los antiguos escolásticos, que defendían la multiplicidad de formas (p. 97-II), no podemos menos de confesar que se complica en el doctor franciscano. Habiendo concedido con los pretomistas una realidad propia, ya sea imperfectísima, a la materia prima, la teoría de la forma, si no destruye la unidad, no se podrá negar que la dificulta. A nuestro juicio, la Psicología no menos que la Metafísica, es deudora a Sto. Tomás por su profunda teoría de la unidad de la forma substancial en el hombre. Escoto, además de no ser original, sino en alguna modalidad, intenta rehacer lo que estaba bien olvidado.

El voluntarismo de la escuela agustiniana y franciscana, si bien se hace

más intelectual en Escoto, que era aristotélico, no acaba de serlo con aquella plenitud que tiene en Sto. Tomás.

Si al rechazar las *rationes seminales* se desliga de la escuela franciscana, en la distinción del alma y sus potencias se aparta del tomismo. En general, con espíritu aristotélico, Escoto por educación y por las influencias de la Orden, queda vinculado y emparentado, por más de una teoría, a la antigua escolástica del siglo XI y XII.

La obra de Harris, que es una valiosa aportación para el conocimiento de Escoto y su época, hubiese ganado con un método más objetivo y menos apoloético, y si se limitase a las obras que según la crítica histórica pertenecen de un modo indudable al doctor sutil. A pesar de estar distanciados de sus conclusiones y de su mentalidad, la consideramos útil y no vacilamos en recomendarla.

Edad Moderna.

En el conocido Diccionario de Teología Católica, encontramos, en los dos últimos fascículos recibidos (1), un largo trabajo sobre Lutero, aparte de otros sobre Raimundo Julio y Nicolás de Lyra, de que no podemos ocuparnos. Por su extensión, bien puede considerarse el trabajo acerca de Lutero como libro, pues ocupa desde la columna 1.146 a la 1.335. Por el contenido no desmerece en nada. El autor, que es J. Paquier, divide su estudio en dos partes: Vida de Lutero y Doctrinas del mismo. Termina con una extensa bibliografía, como es costumbre ya establecida.

Para nuestro objeto nos interesa principalmente la segunda parte. Notemos, sin embargo, algunos detalles que se consignan en la primera, que vienen a confirmar ideas por nosotros defendidas en esta misma Revista. Se dice que Lutero pasó por el estudio de la Teología demasiado aprisa (col. 1.148). Al estudio de la Teología consagró 18 meses, dos años a lo más, y fué luego puesto como profesor en la Universidad de Wittenberg. La formación religiosa puede reducirse al año de noviciado. Con razón dice Paquier: «de esta precipitación no podía resultar una sólida formación, ni religiosa, ni teológica».

El medio intelectual teológico en que vivió favoreció la audacia de Lutero. «La Orden de los Eremitas de S. Agustín tenía pocas tradiciones, y sobre todo poca tradición teológica» (ib). Wittenberg era Universidad que acababa de ser fundada.

Entre otras causas de la reforma señala el nominalismo (col. 1.157) que nosotros llamamos, en términos más claros, ignorancia teológica.

Conformes también en que la teología de Lutero es fruto de las experiencias personales (col. 1.164). Afirmó la corrupción después de estar corrompido; negó el valor de las obras porque no tenía ninguna buena que presentar y saldría mal parado en la balanza; fué a la justificación por la fe porque era el único medio de aparecer justificado...

(1) *Dictionnaire de Theol. Catholique*. Fasc. LXXIV-LXXV.

Muy exacto, y en otra ocasión lo escribimos, al decir que Lutero no era un especulativo, ni un pensador, ni un lógico.

La mayor parte del estudio está consagrado a la teología de Lutero. Sobre muchos puntos Lutero no tiene opinión; su teología es fragmentaria (col. 1.183). Al explicar las relaciones religiosas del hombre con Dios y con sus semejantes, es donde Lutero explana sus errores. Justificación por la Fe y Sociedad espiritual y temporal, he ahí los dos puntos centrales, en torno a los cuales expone Paquier sus ideas (col. 1.184).

Al explanar su teoría sobre la justificación, se remonta a los antecedentes que le llevaron a esa conclusión. Notaremos solamente lo que juzgamos de más interés bajo el punto de vista histórico-teológico.

Con buen acuerdo, señala Paquier el hecho ya conocido y que siempre consideramos de trascendencia histórica: Lutero estudió y sabía muy poca teología, y ésta era la llamada nominalista (col. 1.184). El nominalismo, la *via moderna*, como se la llamaba entonces, es una caricatura de la teología tradicional. En lo que no coincidimos con el autor es considerar a Escoto como uno de los principales nominalistas. Sin ser injustos, no se le puede clasificar entre ellos, aunque tenga más de un punto de contacto, más en lo teológico que en lo puramente filosófico.

Por lo demás, es evidente que la concepción del hombre caído, y de la esencia del orden sobrenatural, según el nominalismo, preparan la teología de Lutero (col. 1.186), aunque de modo diverso. Por su teoría sobre las consecuencias del pecado original va del brazo del seudo agustinianismo (col. 1.188-9). Nos agrada, pues coincide con ideas para nosotros muy queridas, la enumeración de teólogos, que pertenecientes a estas escuelas, considera Paquier como precursores de la teología luterana. Con todo, nos parece prematuro pronunciarse de una manera decisiva respecto de muchos. Los estudios histórico-teológicos, que están tan en boga, nos darán mucha luz; pero es necesario saber esperar. Aparte de otros señala a Gregorio de Rimini y a Gerson, como precursores en algunos puntos. Son de notar los juicios del autor sobre Driedon y Seripando (col. 1.199). Sin compartir las afirmaciones del Obispo franciscano Zannettini, que el autor cita (col. 1.199), sí diremos, como lo sostuvimos en otra ocasión (1), que muchas ideas de Lutero no eran extrañas a las opiniones de los teólogos que clasificamos en la *tendencia externa*. Paquier ve el entronque de estas ideas sobre la justificación en los agustinos italianos (col. 1.201), en Seripando y en la corte de teólogos que le rodeaba en Trento. Con ser cierta esta afirmación, creemos que, para ser más exacto, debía el autor notar cómo Seripando, en su bello discurso de Trento, supo defenderse y justificarse.

No es menos exacto que la teoría de la justificación imputativa tiene sus raíces en el concepto del pecado original (col. 1.209). «Si el pecado original consiste en la concupiscencia, es necesario conceder que el pecado subsiste después del bautismo... Dios no querrá verlo (no existirá a sus ojos), pero de hecho permanecerá en nosotros, aunque no se nos inculpe por ello».

¿Tiene fundamento esta doctrina en S. Agustín?... Materialmente al menos

(1) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA. Julio-Agosto-1927 y Marzo-Abril-1928, nuestros artículos sobre Soto.

sí, como dice el autor (col. 1.209-10); mas el pensamiento agustiniano era otro. No podemos pedir precisión en el lenguaje del gran doctor de la Iglesia, pues no se lo consentía la época, en la que fué lumbrera singular. Con todo, el historiador de la teología debe señalar estas vaguedades y errores materiales, pues en ellos vemos el hilo conductor que nos lleva a descubrir el origen de herejías formales. Ante nuestros ojos nada pierde el gran Obispo de Hipona por tener una frase poco exacta, que los herejes han explotado para ampararse en su autoridad.

Más responsables son los teólogos posteriores, que escribiendo muchos siglos después, no supieron distinguir la concupiscencia del pecado original. A ellos es perfectamente aplicable lo que dice Paquier (col. 1.212), pues es evidente que, confundidos estos dos conceptos, no es necesario más que un hombre decidido y sin freno, para llegar a las consecuencias luteranas.

En la teoría de la doble justicia tuvo la herejía luterana sus antecesores, como en otros puntos (col. 1.221), dice Paquier. A nuestro juicio, esta teoría más o menos agustiniana, por la cual no ocultó sus simpatías Seripando, tiene cierto parentesco con la herejía, pero Lutero la abandonó por completo. Su pensamiento pudo iniciarse en ella; mas para dejarla por incompleta.

No podemos seguir en un análisis detallado de este bello trabajo. Basta decir que suple muchos libros, sobre todo por lo que tiene de orientador. Nos es grato consignar que el autor sigue el método más adecuado en estos trabajos. Sin perder la conexión necesaria en esta síntesis de la doctrina de Lutero, cuida siempre de buscar los antecedentes de su doctrina. Vemos en él muchas ideas para nosotros queridas y que juzgamos indiscutibles. La rectificación podrá venir, alguna creemos se puede hacer desde ahora, en casos particulares; pero el pensamiento dominante lo conceptuamos exactísimo.

Trata el autor de la fe justificante (col. 1.229); de la certeza en la justificación; de la gracia... ¡Cuánto se podría decir sobre este punto!... La doctrina intrinsicista, realista, del tomismo es la que verdaderamente barre la herejía luterana... La moral en Lutero no tiene sentido (col. 1.243), si es lógico. Después de exponer su doctrina sobre el matrimonio, la polémica con Erasmo acerca del libre albedrío, termina exponiendo sus ideas sobre la Sociedad espiritual y temporal (col. 1.297), en las que van incluidas sus impugnaciones al culto.

* * *

De gran interés para conocer la historia de la teología en la época luterana son las obras que vienen publicándose en Alemania bajo la denominación genérica de *Corpus Catholicorum*. Comprende esta colección las obras de los controversistas católicos que más se distinguieron en la lucha contra la herejía protestante. Dijimos al principio que considerábamos al siglo XVI como una de las épocas más interesantes en la historia de la teología. Aparte de esto, pensando como pensamos, que en estos controversistas se encuentra el origen histórico de más de una teoría, dicho se está que saludamos con alegría la publicación de estas obras que no siempre se encuentran aun recorriendo varias bibliotecas de Europa como nosotros hicimos.

De los últimos tomos publicados hemos recibido la obra de nuestro carde-

nal Cayetano (1), tan profundo teólogo, como claro defensor de las prerrogativas del Pontífice. El nombre del gran teólogo abona la oportunidad de esta publicación; pero si se recuerda que fué Legado del Pontífice en Alemania, y que tomó parte muy activa en la controversia, el interés sube de punto.

Consta la obra de XIV capítulos, donde se prueba el primado de S. Pedro y sus sucesores. En la introducción se hace historia del cardenal dominicano, que ya antes como general de la orden (p. X) había intervenido en controversias semejantes. Los dominicos predicadores enviados a Pisa en 1511-12, hicieron abortar el célebre conciliábulo del mismo nombre. Siguiendo los pasos del cardenal dominico Torquemada, cuya obra gozó de una autoridad indiscutible en la controversia y en Trento, Cayetano forma con Prierias, Catharino, el Ferrariense y otros dominicos, el más aguerrido batallón entre los que formaban el ejército defensor del Papado en el siglo XVI. La presente edición es crítica, y lleva abundantes notas referentes a las fuentes en que se inspiró Cayetano, con lo cual gana en valor y es más útil para seguir la controversia.

A la misma colección pertenece la de Juan Fisher, otro de los controversistas católicos del siglo XVI. Como el anterior, consta de una introducción donde se hace historia de las causas que motivaron la obra y ediciones que tuvo. La obra tiene por objeto defender el sacerdocio y la Santa Misa, contra los tres argumentos de Lutero, que él deshace en tres capítulos o *congressus*, si hemos de usar sus mismas palabras.

Quien conozca la historia de las controversias sobre la jerarquía eclesiástica, no dudará de la utilidad de estas obras en las que se inició la verdadera reforma, defendiendo o implantando la sana doctrina tradicional.

A la serie de controversistas pertenece también el franciscano Herborn, cuya obra (2), ahora edita su hermano de hábito el P. Schlager, entre las del *Corpus Catholicorum*. En la introducción hace historia de la vida y escritos de Herborn, y particularmente del *Enchiridion*. No es el único autor de esta época que impugnó la herejía en su conjunto; son muchos los que en sus *Enchiridion* intentan rebatir los errores protestantes. Herborn mismo remite al lector (p. 7), a Eckio, al Roffense, a Juan Fabro, obispo de Viena, etc., que trataron estos errores con más amplitud. En sus cincuenta capítulos o párrafos, toca el autor con sobriedad, todos los errores protestantes.

La edición está hecha bajo el mismo plan que las dos anteriores, con lo cual queremos decir que es crítica, con notas numerosas, y una presentación esmerada. Sólo nos resta felicitar a los directores y editores de esta colección de controversistas católicos, que esperamos ver completada, pues con ello se hará un gran servicio a las letras, en especial a la historia de la Teología.

* * *

(1) *Thomas de Vio Caietanus*, O. P.: *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis* (1521), por el Dr. Friedrich Lanchert. Münster in Westfalen, 1925; en 4.º, XXIV-110 págs.

(2) *Nicolaus Herborn*, O. F. M.: *Locorum Communium adversus hujus temporis haereses Enchiridion* (1529), por el P. Patricius Schlager, O. F. M. Münster in Westfalen, 1927, *Corpus Catholicorum*, vol. 12; in 4.º XXVIII-190 págs.

Para conocer las corrientes teológicas entre católicos en sus relaciones con los protestantistas, será de utilidad la obra de Rückert (1). La figura del Cardenal Contarini es de las destacadas en la controversia del siglo xvi. Su intervención en la dieta de Ratisbona la hizo discutidísima y al parecer lo sigue siendo.

Divide su breve, aunque denso trabajo, en tres partes: En la primera, estudia sus relaciones con el tomismo y su dependencia de Sto. Tomás; en la segunda, sus ideas desde 1535 a 1540; en la tercera, las doctrinas de su última época, cuando se celebró la censurada asamblea o dieta de Ratisbona, y, principalmente, su pensamiento sobre la fe y la doble justicia. El autor elabora su estudio apoyado en dos fuentes principalmente: las obras de Contarini (edición 1571-París) y la conocida obra de Dittrich, arsenal de documentos para estudiar la personalidad y los cambios del pensamiento en Contarini. El estudio no está libre de cierta tendencia sospechosa, pues en la misma obra de Dittrich hay mucho más de lo que el autor dice. Para nosotros Contarini es un ejemplo de las vacilaciones de algunos católicos, faltos de seguridad teológica, en la controversia. A pesar de su excepcional memoria no sentía la seguridad que da el convencimiento personal en las grandes cuestiones. Sus cartas, que Dittrich publicó, a sus amigos reformadores de Italia y a los protestantes, son muy significativas. Mejor que en sus obras ahí está retratado Contarini. El autor utiliza la edición de París 1571... Queremos recordar que también nosotros utilizamos esta edición, o la de Venecia de 1569, y estas ediciones, si no nos falla la memoria, están corregidas, como se dice en el prólogo o en la aprobación, que por cierto es de un dominico... Con esto, dicho se está que no sirven para conocer el genuino pensamiento del Cardenal, y por lo mismo no es de extrañar su conformidad con Sto. Tomás.

* * *

Sobre un punto doctrinal, discutido en las escuelas, pero estudiado bajo su aspecto histórico, nos presenta el P. Perinelle, O. P., una obra, que ya vió la luz en la *Revue Thomiste*, en forma de artículos. Divide su trabajo en dos partes, donde estudia la cuestión de la atrición en el Concilio de Trento y en Santo Tomás. Para presentar de una manera objetiva el ambiente teológico en que se planteó en el Concilio, hace un ligero recuento de las ideas de los antiguos. Termina esta primera parte recordando las controversias después de Trento.

Sostiene el autor que en Trento, sin definir, se favorece la solución media en la controversia sobre la atrición. Fué norma del Concilio ir solamente contra los protestantes, dejando a la controversia libre lo discutido entre católicos. La palabra *diligere* del canon tiene la imprecisión necesaria para no prejuzgar las opiniones de los teólogos ortodoxos. El estudio del proceso de la definición que el P. Perinelle hace, siguiendo los múltiples documentos que nos suministra la última colección de sus actas, etc., aún en vías de publicación,

(1) II. Rückert: *Die Theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*. Bonn. A Marcus und E. Welvers, 1926; en 8.º, 108 págs.

corroboran esta opinión. Si posteriormente se pudo creer lo contrario, fué debido a una falsa exégesis del Concilio y a un desconocimiento de la historia, que favorecieron ciertas condenaciones y controversias de los siglos siguientes (p. 73-4).

En la segunda compara la doctrina de Sto. Tomás con la del Concilio para llegar a la identificación. Como no trató, impedido por la muerte, de esta cuestión en la *Summa*, analiza y deduce su pensamiento a través de las otras obras.

El P. Perinelle califica modestamente de ensayo que desea ver completado por otros. Nosotros le pediríamos que lo hiciera el mismo, pues condiciones y criterio no le faltan a juzgar por el presente trabajo. Ampliando sus estudios e investigaciones a un campo más amplio, podría hacer una obra utilísima, de la cual no sería la parte menos interesante la que ahora nos ofrece. Al hablar de los teólogos de Salamanca notamos cierta ligereza, acaso por no conocer bien el ambiente salmantino y español.

* * *

Fiel a nuestro plan incluimos en este Boletín la obra de E. Campana sobre el Concilio Vaticano (1), que en su primera parte, presentada en dos volúmenes, trata de los antecedentes del concilio. Todos los concilios responden siempre a una necesidad sentida en la Iglesia. Sus definiciones van condicionadas por ese ambiente que las hizo indispensables. Reflejarlo con exactitud es lo que hace, de un modo ameno, el sacerdote E. Campana.

En el primer volumen, después de referirnos las causas, ya de orden espiritual y teológico, ya de orden político, que movieron a Pío IX a convocar el concilio, historia la oposición sufrida por elementos extraños a la Iglesia, y por los católicos liberales de Alemania y Francia.

En el segundo volumen desarrolla el mismo plan respecto de las demás naciones: Bélgica, Suiza, Austria, países de lengua inglesa, España e Italia. Con sólo enumerar el plan, comprenderá el lector que se trató de una obra de sumo interés para conocer por dentro y por fuera el célebre Concilio Vaticano. Quien conozca un poco la historia de controversias teológico-racionalistas del pasado siglo, y recuerde los dogmas definidos en este Concilio, comprenderá que no es de los que menos interés ofrecen al teólogo, aunque esté muy próximo a nuestros días. Un reparo haremos al autor de este interesante trabajo. Vemos con pena su costumbre, hoy algo en boga, de no aducir las fuentes, ni los textos en que se apoyan sus asertos. No podemos entrar por esta tendencia.

La lectura será más amena; pero la obra dejará de ser histórica.

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

(1) E. Campana: *Il Concilio Vaticano*; 2 vol. con 930 págs. Lugano-Bellinzona. Stab. d' Arti Grafiche Grassi, 1926.

CASOS MORALES

El Derecho canónico y la práctica de las Diócesis e Institutos religiosos insisten grandemente sobre la celebración frecuente de conferencias morales, en las cuales, mediante la discusión y solución de casos de conciencia, se refresquen las ideas sobre los diversos puntos de la Teología moral y, lo que es más importante y más difícil, se forme el sentido moral de los confesores y el hábito de aplicar a los casos particulares y rodeados de las variadas circunstancias con que en la vida se suelen presentar, los principios y conclusiones generales de la ciencia teológica.

Con el deseo de contribuir en la medida de nuestras fuerzas al mejor resultado de esta práctica, introducimos en nuestra Revista esta nueva sección de *Casos Morales*, que luego resolveremos y explanaremos conforme a los principios del Doctor Angélico.

Ambrosius, vir devotus et pius, quatuor in honorem Btæ. Virginis vota emissit; vovit enim a) Templum propriis sumptibus aedificare, ipsi B. Virgini dicatum; b) Dare eleemosynam, saltem unam pesetam, unicuique pauperi sibi petenti in die sabbati; c) Omnibus diebus sabbati abstinere ab operibus servilibus; d) In matrimonium ducere mulierem cui nomen esset Maria. Infelix Ambrosius, cum ad executionem promissorum pervenerit, magnas invenit difficultates. Imprimis, structio templi sumptibus egebat majoribus quam ipse haberet; deinde, cum pervulgatum esset suae eleemosynae sabbatinae votum, quamplurimi pauperes ad eum veniebant, ita ut nec pecunia sufficeret ad subveniendum una peseta unicuique pauperum sine gravissimo incommodo; adhuc autem, quamvis multas Marias inveniret ex quibus sibi posset eligere uxorem, amore tamen afficiebatur erga puellam nomine Martham; et denique vicini et amici irridebant videntes eum diebus sabbati non laborantem. Angustiis pressus Ambrosius, ad Ægidium confessarium accedit, qui omnia exaudiens, absolute respondit nullo voto teneri.

Quæritur: 1.º Quid sit votum, et ejus condiciones.—2.º Utrum omnia vel aliqua vota Ambrosii uerint valida et ad eorum adimpletionem teneretur ex toto vel saltem ex parte.—3.º Quid de Ægidio.

(La solución para el número próximo).

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

EL problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ha venido agitando al mundo, en la teoría y en la práctica, desde que el emperador romano Constantino dió la libertad a la Iglesia por el edicto de Milán (313). Tres siglos de persecuciones sangrientas llegaron a convencer de que el Cristianismo era una religión indestructible; representaba la Verdad absoluta, y a ella se adherían las almas rectas con fuerza incoercible y misteriosa, indicadora de nuevas fuentes de vitalidad. Sus repercusiones en la vida pública eran notorias aunque no fuesen intentadas.

A partir de aquella fecha, y con varias vicisitudes, las actividades de la Iglesia y del Estado se cruzan y entremezclan en mútua ayuda; se absorben y extralimitan no pocas veces, empujadas por las circunstancias históricas, saliendo casi siempre beneficiada la humanidad en este pugilato de emulaciones.

El clásico historiador Hipólito Taine, racionalista y materialista él, reconoce estos grandes servicios que la Iglesia ha prestado a la causa de la civilización, en el capítulo primero de su tan conocida obra *Los Orígenes de la Francia Contemporánea*. Sólo un ciego sectarismo puede borrar esas páginas brillantes de la Historia.

Las reacciones alternativas contra las mútuas absorciones, sancionadas por la costumbre (insensiblemente elevada a *tradición*), para recobrar la natural posición de ambas potestades, producía y produce serios disgustos y trastornos que no es posible evitar.

Aquella gran sentencia de Jesucristo: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios* (Mateo, XXII, 21), lección divina que debía orientar la nueva política en su convivencia con el Cristianismo, daba a entender que aquellos dos poderes eternos, el temporal y el espiritual, no estaban bien delimitados, y que era muy fácil confundirlos lastimosamente en la marcha atropellada y poco reflexiva de los acontecimientos. Casi todas las luchas de la era liberal y revolucionaria que nos ha precedido, tendían (fuese la que fuese la intención de sus agentes) a la aplicación jurídica de esa fórmula tan sencilla.

La época liberal dejó este problema casi sin resolver a los novísimos Estados, más o menos dictatoriales, de la post-guerra.

Por eso no es extraño que cualquier acontecimiento, cualquier episodio o

iniciativa que roce este problema, tiene que interesar a todo el mundo, porque en todo el mundo está latente y hay ansia de resolverle. Ahora, como siempre, de las cumbres del Vaticano, descienden raudales de luz. Las oscuridades, las resistencias a la luz se hallan y se forjan en los recodos de los valles.

Desde hace algún tiempo, como es sabido, está planteada esta cuestión en forma aguda y candente en la vecina república francesa. *La Acción Francesa*, partido y escuela al mismo tiempo, en que militan muchísimos católicos, se rebela obstinadamente contra la Autoridad de la Iglesia, porque ésta no permite y prohíbe expresamente que, en nombre suyo o de la *doctrina católica*, se defiendan y divulguen entre los católicos, principalmente, determinadas teorías políticas y morales y aun religiosas, so pretexto de defender los intereses de la propia Iglesia católica en el Estado monárquico que pretenden implantar. Mil veces ha declarado la Iglesia que no fulmina semejantes condenaciones por las ideas puramente políticas que defiendan los católicos. Después del magnífico adoctrinamiento del inmortal León XIII, es ya axiomática para los católicos *la absoluta indiferencia de las formas de gobierno* desde el punto de vista religioso y aun patriótico. Y en cuanto al buen deseo y a la generosa aspiración de *proteger a la Iglesia* desde un Estado o un Gobierno al que se aspira por las luchas políticas, cabe formular este otro, que *la Iglesia y el Catolicismo sólo pueden y deben ser defendidos como ella y por quienes ella, exclusivamente, quiere ser defendida*, y con entera sumisión a sus disposiciones. No se concibe, a no ser teniendo en cuenta el apasionamiento político y los intereses de clase, esa contradicción en que caen los católicos insumisos de *La Acción Francesa* y los que como ellos piensan en otros países: por un lado afirman que el Estado debe obedecer en muchas de sus disposiciones a la Iglesia, cuando la política se roza con la religión, y, por otro, ellos mismos se niegan a obedecer a la Iglesia cuando se trata de la misma materia.

Tenemos a la vista la *Ordenanza* del Episcopado francés, promulgada por el cardenal Dubois el 7 de Marzo, conminando con las mayores penas espirituales a los católicos insumisos que sigan adheridos a *La Acción Francesa*, y, por lo tanto, al adoctrinamiento del ateo Carlos Maurras y del dudoso León Daudet. Uno de esos católicos inverosímiles escribe en una carta: «Nada me separará de vosotros; por el amor de Francia me siento perfectamente capaz de correr el riesgo de ser enterrado sin socorro de sacerdote... De mi sacrificio dejo a los prelados la tarea de asumir la responsabilidad ante Dios». Otro dice: «Puesto que mi condición de *pecador público* suprime los gastos de mi sepultura en sagrado, quiero disponer, en vida de esas economías forzosas en favor de nuestra propaganda, y me suscribo voluntariamente por diez mil francos durante tres años».

Ultimamente se ha celebrado en París una Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia, en la que se han reiterado las mismas condenaciones, invitando al mismo tiempo a la obediencia, con abstracción de lo que es política pura.

En Italia acaba de ocurrir otro hecho semejante, bien que se ha cortado rapidísimamente, dando ello ocasión a que se hayan hecho acertadísimas declaraciones sobre la delimitación de ambos poderes, el de la Iglesia y el Estado, que no podemos dejar de consignar. Tan importantes y decisivas son. El hallaz-

go de una frase feliz, digamos inspirada, termina una contienda muchas veces secular.

Tiempos después de ocupar Mussolini el Poder, los católicos italianos organizados en el *Partido Popular*, se dividieron en *colaboracionistas* y *anticolaboracionistas*. Estos últimos permanecieron fieles al Partido y los primeros fundaron el *Centro Católico Nacional* (1924). Es de advertir que el *Partido Popular Italiano* sostuvo siempre, a nuestro humilde juicio, una posición equívoca que originó muy serios conflictos. Por una parte se declaraba *aconfesional* y por otra decía inspirarse en los principios católicos para defender los intereses de la Iglesia y de la nación italiana, pero con absoluta independencia de la autoridad eclesiástica, siquiera fuese para librar a ésta de odiosas responsabilidades. Había aquí una serie de contradicciones. Era *aconfesional* por el título, pero era *confesional* en la realidad de su doctrina y de sus aspiraciones religiosas, y siendo esto así, no podía, en modo alguno, eximirse de la autoridad de la Iglesia, como a toda hora se repetía.

Y llega aquí el momento de vindicar rapidísimamente al Emmo. Cardenal Boggiani, que, siendo Arzobispo de Génova, lanzó aquella su notabilísima Pastoral contra el *Partido Popular Italiano* que tanto revuelo produjo. No condenaba el cardenal Boggiani el contenido puramente político y social del Partido, en que el insigne purpurado no se metía; armado con la austeridad de una lógica penetrante, condenaba el que tales doctrinas se enunciasen y propagasen en nombre del Catolicismo y sin el asesoramiento obligado de la Iglesia, única intérprete de su propia doctrina en toda su posible extensión.

En idénticos defectos y extravíos vino a caer el *Centro Católico Nacional*. Reunidos los senadores y diputados católicos de esta agrupación en una asamblea celebrada en el Capitolio en los últimos días de Marzo, se propusieron a dictaminar sobre política religiosa en sus relaciones con el fascismo, pareciendo dar por buenas las tendencias monopolizadoras y absorbentes del Gobierno fascista sobre los espíritus, con merma para las funciones irrenunciables de la Iglesia en el adoctrinamiento de las almas.

El Papa Pío XI hubo de lamentar y reprobar muy amargamente este proceder en el discurso pronunciado el 25 del mismo mes, ante la Junta diocesana de *Acción Católica*. Y es de notar cómo el Papa subraya aquellas sus advertencias y admoniciones a los que «se dicen *católicos* y quieren serlo e incluso subrayando esa cualidad y condición», como para dar a entender que todo *lo católico* y como tal se dice y proclama, ha de estar sometido sin subterfugios a la autoridad de la Iglesia.

Las polémicas se agriaron por varios días; se habló de posibles rebeldías y hasta de la disolución del *Centro Católico Nacional* para que los católicos italianos pudieran participar activamente en el terreno puramente político, colaborando a la vida nacional y a la obra restauradora del régimen fascista, pero bajo su *personal y exclusiva responsabilidad*. La agitación empezó a calmarse, y por fin se extinguió, cuando mediaron altas explicaciones, y, sobre todo, cuando *L' Osservatore*, órgano oficioso del Vaticano, trazó con mano segura estas importantísimas palabras en uno de sus editoriales de primeros de Abril. Después de recordar que el Papa lamentaba los obstáculos que se opo-

nían a la formación y educación cristiana de las juventudes, al ver disueltas muchas organizaciones creadas por los católicos con este objeto, añade:

«El Papa, que nunca ha reclamado *la entrega de este monopolio a la Iglesia*, excluye también de él *al Estado*. Su Santidad invoca, en nombre de los padres cristianos, la educación y formación *cristiana*, y afirma una vez más que sólo a la Iglesia, por mandato divino, está vinculada esta misión y los medios para realizarla.

»El Estado fascista quiere asumir *la educación integral y la preparación del hombre italiano*, cuya base es la formación cristiana y católica; así, pues, estamos más que ante *un conflicto o monopolio contrastante*, ante una benéfica *cooperación* entre la Iglesia, que forma al *buen cristiano*, y el Estado, que en el buen cristiano ve al *buen ciudadano*».

En estas breves palabras parece zanjada la eterna cuestión. Ni el Estado ni la Iglesia van a monopolizar al hombre y a la sociedad; van a monopolizar distintas, aunque armónicas, *actividades* u operaciones en el hombre y en la sociedad; el Estado se ocupará del *ciudadano* y de todas las actividades cívicas, y la Iglesia se ocupará del *cristiano* o católico y de todas las actividades espirituales y sobrenaturales; y del mismo modo y con el mismo criterio habrán de conducirse los *católicos* y las entidades *católicas*, que hayan de secundar el apostolado de la Iglesia, quedando para la libre actividad cívica el resto de todas nuestras energías. Esto es *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*.

ESPIRITUALIDAD.

Si no estamos mal informados y leemos bien en los hechos, nos parece que éstas son las corrientes político-religiosas que imperan en el mundo. El Estado se desentende de algunas actividades que no le eran muy propias. Subsiste el caso de persecución religiosa en Méjico, verdaderamente vesánico, contra el cual se va levantando la conciencia de todos los pueblos civilizados. Hemos de mencionar con singular complacencia el magnífico discurso que pronunció en el Senado belga el insigne sociólogo dominico P. Ceslao Rutten, contra ese enorme atentado a la libertad religiosa de los católicos. Turquía acaba de desentenderse de la religión musulmana, que deja ya de ser religión oficial del Estado. Lo mismo ha hecho Rusia y otras naciones constituidas o reconstituídas después de la guerra grande. Es indudable que este desamparo oficial a los cultos ha influido mucho en ese movimiento de concentración que se ha iniciado entre las religiones afines y que acabará, Dios lo quiera, por formar *un solo redil* bajo la dirección de *un solo Pastor*, que habrá de ser el Vicario de Jesucristo, el Romano Pontífice.

La Iglesia, por su parte, se repliega más y más sobre sí misma, para entrañar y difundir el tesoro de su inagotable espiritualidad en las almas, esquivando cuanto pueda significar ambición de cosas terrenas, que parecía ser el *gran escándalo* (pueril o farisaico) de muchas gentes. El hecho es que, correlativamente a esta tendencia, se nota en las altas cumbres de la intelectualidad y de la política novísima, un retorno hacia el reconocimiento de los valores religiosos y espirituales. Fuera de los conflictos y asperezas arriba notados,

el número de los grandes convertidos, total o parcialmente, aumenta cada día; la serie de concordatos y arreglos de última hora entre la Iglesia y los Estados, como el de Chile, Polonia, Lituania, Checoslovaquia, etc., si por una parte deslinda y resta atribuciones, por otra estipula respetos y cordialidades cooperadoras que dan un significado muy distinto a lo que antes se pretendía con la *separación de la Iglesia y del Estado*.

En España, país de *precursores*, aunque no de perseverantes *continuadores*, se acusan estas saludables tendencias espiritualistas e integrales con relieves muy destacados. La obligada concisión a que debemos someternos, sólo nos permite indicar algunos de los hechos más sintomáticos. No sé si seremos afortunados en la elección.

El agotamiento de la era liberal (cuyos hombres de unos y otros partidos no miraban o más allá o más acá de la Revolución Francesa y las Cortes de Cádiz, menos Balmes, Cánovas del Castillo y Menéndez y Pelayo y tal vez Costa), ha obligado a los espíritus selectos a levantar el vuelo para contemplar nuestra historia y nuestra vida con mirada más amplia y menos sectaria. Y al reflexionar sobre esa gran epopeya y *descubrir* esa obra de aquende y allende los mares, esa América, sobre todo, se ha visto que el Catolicismo y la Iglesia no sólo fueron, sino que son valores imponderables para la dignificación y elevación de la vida.

Quien haya seguido los pasos de Ramiro de Maeztu, de Camilo Barcia, Ortega Gasset, Fernando de los Ríos y hasta Eugenio D'Ors, etc., no nos desmentirá. Empecemos por este último (*El Debate*, 17 de abril):

«Siempre he creído que toda lucha por la cultura es inútil y está condenada a la esterilidad si no atiende, en primer término, a la cultura religiosa. En cambio, cuando el terreno se trabaja a esta profundidad, todas las aguas de la vida espiritual de un pueblo se alumbran». «Lo más grave de lo que está ocurriendo hoy en los países latinos es la falta de interés público por los altos estudios religiosos. Digamos por lo que respecta a España que hasta la violencia y la ingenuidad polémicas de épocas inmediatamente anteriores (y que hoy pueden *repugnar o hacer reír*), serían preferibles cien veces al abandono actual.» «Consciente de este mal, he creído desde mis mozos años que uno de los remedios aplicables consiste en el restablecimiento en las Universidades de la Facultad de Teología».

De Fernando de los Ríos, sólo recomendaré, con las debidas reservas, la lectura de su libro, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, en que recoge las conferencias dadas en los Estados Unidos el año 26 (Congreso Internacional de Filosofía, en la Universidad de Harvard), porque sería muy largo en espigar acertadísimos pensamientos y emocionantes sugerencias. ¡Qué diferencia va del modo de mirar nuestra historia y nuestra vida e instituciones, de Fernando de los Ríos a Pi y Margall y Salmerón, por ejemplo!

leyendo la *España Invertebrada* de Ortega Gasset, impresa ya en 1922, se explican los trascendentales artículos que extractamos en la crónica anterior (y cuya interrupción se ha sentido mucho) y que, mientras recibe los aplausos de todos los hombres imparciales y serenos, coseche los alfilerazos que, desde *La Libertad* le disparan Benlliure y Tuero.

De la labor *vitoriana* que, en La Haya y otras muchas tribunas de Espa-

ña y en artículos periodísticos, está realizando Camilo Barcia, no hay que decir, porque se pondera por sí misma.

También nos parece significativo que *La Gaceta Literaria*, quincenario independiente que ha fundado poco ha y dirige Jiménez Caballero, haya dedicado todo un número de Semana Santa a hablarnos del *Catolicismo* y sus valores, tal como han querido exponerlos algunas de nuestras mejores plumas, y no sólo con referencia a España, sino a Portugal, Italia, Francia, Alemania e Inglaterra, países en que eminentes *convertidos* acusan esta reacción espiritualista que apunta por todas partes. Es patente una mayor compenetración y reconocimiento entre sectores, irreductibles pocos años ha. A nosotros no nos ha sorprendido que el catedrático socialista Sr. Ovejero haya dado una conferencia en la Casa de los estudiantes católicos; antes las habían dado en la Casa del Pueblo algunos publicistas católicos. Algo más ha podido maravillar que *Heraldo de Madrid* dedicase (2 de abril) dos grandes páginas a reseñar y ponderar la factura y los triunfos de nuestro gran rotativo *El Debate*. Por el diario «izquierdista» sabemos que *El Debate* será, quizá, el segundo o tercero en España en número de lectores, y que su tirada es, normalmente, de 95.000 ejemplares, llegando a veces a los 110 000, cifra jamás alcanzada por ningún otro periódico católico de nuestra nación. Y cuenta que *El Debate* ocupa hoy la Casa que antes ocupara *Heraldo de Madrid* en sus días de gloria y prosperidades *trusteras*.

Hemos de recoger también unas palabras de Rivera Pastor, de procedencia gineriana y actual director de la *Revista de Política Social*, estampadas en *El Sol* del 11 de abril. Respondiendo a una pregunta del ya citado Jiménez Caballero, sobre «la nueva aurora religiosa», dijo:

«Se habla de un sentido religioso; pero esto ha de entenderse como exigencia de un nuevo advenimiento de la fe, no como un retroceso a los viejos dogmas. En Occidente nos hallamos ahora en el momento de esta afirmación, de una solidaridad entre todas las fuerzas humanas que cooperan en el trabajo social, y la fe religiosa habrá de dar de sí un nuevo ideal que cierre por el momento el sistema histórico de las creaciones de la fe cristiana en Occidente».

No por afectarnos personalmente hemos de dejar de consignar el cambio radical operado en el hasta hace poco tiempo jefe del *Partido Comunista* en España y ex-capitán de Artillería, D. Oscar Pérez Solís, cuyas recientes manifestaciones han producido enorme sensación en todos los sectores obreros.

Ante estos hechos tan consoladores, sólo nos asalta una preocupación: que no sepamos recibir y hospedar graciosamente, en hogares limpios, soleados y confortables espiritualmente, a todos estos peregrinos que retornan.

Pero, no: confiamos también en una intensa y vigorosa restauración de la disciplina y de la vida moral en nuestro campo. Los principios, los primeros ejemplos no pueden ser más consoladores y estimulantes.

Nuestra primera autoridad eclesiástica, el Emmo. Cardenal Primado de Toledo, Dr. Segura, ha iniciado esta labor dando personalmente, durante toda una semana de Cuaresma, Ejercicios espirituales para hombres, que se vieron extraordinariamente concurridos en la amplísima Catedral toledana. El último día, 25 de Marzo, concurrieron 5.000 hombres; las comuniones alcanzaron cifra parecida. Esta sacudida religiosa, provocada por la palabra llena de unción y

de espiritualidad grave, sin alardes retóricos, sin declamaciones bélicas, sin alusiones a otros enemigos que los del alma, que son los menos combatidos en su terreno por los vociferadores intransigentes; esa *manera* del Cardenal Segura no sólo ha conmovido a la imperial ciudad sino a toda España. Los pobres, los obreros, los niños, son el objeto preferente de su celo. Por su especialísimo interés por estos últimos y la Escuela, ha merecido que el Magisterio español le confiera el título de *Maestro Honorario*. En estos mismos días está dando conferencias a jefes, oficiales y alumnos de la Academia de Infantería de Toledo (1).

Un santo Prelado nos decía lamentándose hace algún tiempo: *la vida oficial y de cumplido nos absorbe totalmente las horas...*

La *Juventud Católica* de Madrid, cuya especial orientación hemos elogiado en la crónica anterior (teniendo la satisfacción de que nuestras observaciones sobre la técnica orgánica de esta Asociación son compartidas por los principales dirigentes), ha celebrado también en la Catedral los Ejercicios espirituales, terminados el 23 de marzo con una comunión general en la que participaron 1.500 jóvenes. Somos enemigos de lo aparatoso y espectacular, en estas cosas de la vida espiritual, y de un cierto proselitismo atropellado muy propenso a las vanidades, a las competencias y pugilatos de un exagerado corporatismo, que se pirra por *figurar*, cueste lo que cueste y sea como sea; proselitismo que mira más a la conquista *exterior*, que a la conquista o reconquista *interior*, condición indispensable para la primera. A todo parece que se le quiere dar aspecto de mitin municipal, con las consabidas banderolas y obligados telegramas. Todavía quedan algunos resabios.

También se ha hablado de una comunión general de los obreros *católicos*. Según *El Debate* fueron 500 los que recibieron de manos del Cardenal Prímado el pan de los ángeles. A la verdad, para una población como Madrid, la cifra es más bien desconsoladora. Indudablemente que en Madrid tiene que haber muchos más obreros católicos que comulgan en otras partes, como obreros y como católicos.

Hemos leído bastantes *Pastorales* de cuaresma, y en casi todas ellas predominan los temas de espiritualidad y de reconstrucción interior, sobre los de índole polémica, en que más bien se irrita que vence o convence al enemigo, principalmente cuando se rozan temas políticos, sistema muy siglo XIX.

RELIGIÓN Y ESTADO.

Durante los meses de marzo y abril se han celebrado por la *Juventud Católica*, principalmente, importantes actos en Salamanca, Zaragoza, Santander, Palencia, etcétera. Por la *enseñanza de la Religión* con carácter obligatorio en la primera enseñanza, en la segunda y superior. Actualmente, como se sabe, es sólo obligatoria en las escuelas primarias, voluntaria en los Institutos y nula en las Universidades y Escuelas Especiales.

(1) Tal entusiasmo han producido aquellas conferencias cuaresmales para hombres, que las autoridades de Toledo las han impreso a su costa en un volumen que lleva por título «Horas de luz».

Que la enseñanza y aprendizaje de la religión única verdadera o sea el Catolicismo debe ser *obligatoria* y acompañar absolutamente a todos los grados de la enseñanza y aun a todas las edades, nos parece incuestionable. La actual situación constituye un absurdo y un atentado a la integridad cultural del hombre. ¿Pero quién o quiénes deben considerarse ligados con esa *obligatoriedad docente y discente*?

Nosotros, con todo respeto para los que opinen de modo contrario, nos fiamos muy poco de la capacidad y de la eficacia docentes del Estado en materia religiosa. Ante el hecho o la eventualidad de que un *ateo* enseñe el catecismo o los grados superiores de la Religión, incluso la Teología, preferiríamos que los funcionarios del Estado se abstuviesen de tocar estos asuntos.

La fórmula o el principio de *Religión oficial del Estado*, que tanto se repite, nos parece de muy escasa fuerza para la argumentación y menos todavía para la dinámica de la vida. La *tesis* de la *unidad católica*, de la unidad de creencias y de prácticas cristianas en todos los ciudadanos, con exclusión de todo otro culto (que es la verdadera *tesis antiliberal* que debe profesar todo católico), la fiamos más a la *acción directa* sobre las almas, por un apostolado persistente, metódico y comprensivo, que no se permite treguas ni descansos, que a las protecciones o *coacciones* del Estado. ¿Qué nos importa mantener en las leyes civiles ciertas fórmulas y etiquetas y en el Estado ciertos compromisos que en la práctica resultan ineficaces o contraproducentes, si los *individuos* van perdiendo o abandonando la fe y las costumbres cristianas, si esa *oficialidad católica* resulta enteramente vacía?

Nosotros (y estamos dispuestos a rectificar si nos equivocamos) creemos que esta función docente de la Religión, en todos sus grados y para todas las edades escolares y post escolares, compete única y exclusivamente a la Iglesia, a su clero y a todos los colaboradores adjuntos a su apostolado, sin intromisión de nadie. Y la *obligatoriedad discente* de la cultura religiosa a los padres de familia, en íntima relación y colaboración con la Iglesia, si quieren o saben ejercer una autoridad que sirva para algo más que para echar hijos al mundo. Esa potente *Federación Nacional de Padres de Familia*, felizmente organizada, tiene bien indicada su fundamental tarea: cuidar de que sus hijos, desde la escuela primaria hasta la terminación de su carrera universitaria, asistan a los Centros o clases de enseñanza religiosa en todos sus grados, exigiéndoles los oportunos comprobantes.

Al Estado competiría facilitar y proteger el acceso del Profesorado religioso a los centros docentes oficiales, haciendo compatibles las enseñanzas.

Sistema parecido rige actualmente en Alemania por su Constitución de Weímar (1).

Por cierto que la opinión pública puede quedar un poco desorientada sobre este punto, al observar la unanimidad con que en los actos públicos arriba mencionados, se ha pedido el restablecimiento de la *Facultad de Teología* en nuestras Universidades, mientras que distinguidos publicistas católicos se han pronunciado abiertamente en contra. Es otro indicio de la falta que se siente de

(1) *Constituciones de Europa y América*, tom. I, «Constitución del «Reich» Alemán», Part. II, tit. IV, arts. 146-149.—Victoriano Suárez: Madrid, 1927, pág. 65.

una más comprensiva y eficiente organización de los católicos, tanto para el pensamiento como para la acción.

Creemos, sin embargo, que el pensamiento central sobre el que no hay discrepancias, es el de que en las Universidades exista la enseñanza y aprendizaje superior de la Religión, la cual culmina en la Teología Dogmática y Moral, sea cualquiera el método pedagógico que haya de aplicarse.

LA PÚBLICA INMORALIDAD. En la crónica de enero-febrero, al reseñar la *Primera Asamblea contra la pública inmoralidad*, decíamos que habría necesidad de volver a tratar de este tema, porque, por desgracia, no perdería la actualidad. Así es, en efecto. La inmoralidad pública y privada, principalmente en las grandes poblaciones, Madrid, Barcelona y casi todas las capitales (en los humildes pueblos ya es otra cosa) presenta aspectos verdaderamente alarmantes. No corresponde este sector importantísimo de nuestra vida nacional al progreso y encauzamiento que se nota en otros órdenes. Y cuenta que, desde hace algunos años, se hallan al frente de los municipios y provincias muchas, muchísimas personas militantes de la *Acción Católica*; ni por ellas, ni por el régimen en que vivimos puede decirse que impera aquel *liberalismo de perdición* de infausta memoria al que se atribuían todos los males. ¿No será esto obra de gobierno?

Algo vamos sospechando de que la acción contra la pública inmoralidad no consiste solamente en reclamar y protestar y recabar la intervención de los poderes públicos, aunque mucho pueden hacer y a ello están obligados. Ya dejamos antes y muchas veces insinuado que se necesita un *repliegue*, una concentración de fuerzas y actividades, que se van demasiado al exterior en persecución de enemigos que están dentro de cada casa y de cada individuo en particular.

Después de la primera Asamblea de Madrid contra la pública inmoralidad, se celebraron importantes actos en Salamanca y Barcelona, por el mes de Diciembre. En Salamanca había dicho uno de los oradores que «la obra era más moralizadora y social que de moral cristiana». Pero el Prelado replicó muy oportunamente: «Tengo que oponer que los pueblos católicos no podemos asegurar la moral social, si antes no hemos asegurado la moral de Jesucristo». «El asunto de la moral, añadió, requiere para ser tratado que cada uno de nosotros seamos morales con nosotros mismos y además convirtamos en morales nuestras casas». Del mismo modo, el presidente de la Liga de Barcelona, dijo en el acto celebrado en aquella capital «que *primero* había que luchar dentro de la familia contra la inmoralidad, y *después* pedir el auxilio de las autoridades».

Seamos francos y sinceros con nosotros mismos, aunque nos duela. Cuando hablamos de nuestra inmoralidad pública, cada día más repugnante, no parece sino que nos referimos a gentes de otros planetas o latitudes, y es muy cierto que se trata de gentes españolas, muy españolas y hasta *castizas* (recordamos a este propósito que un asambleista, muy de la *derecha*, según se dice, tronaba contra la penalidad del *piropo*, por considerarle un atentado contra el dicho *casticismo español*, mientras Zozaya, desde *La Libertad*, pásmense us-

tedes, destrozaba con su estilete de oro ese atentado contra el pudor y la dignidad de la mujer).

Cuando España se viste o se la quiere-vestir de gala, no hay español ni española, desde la alta aristocracia a las más ínfimas clases sociales, que no aparezca encuadrado en alguna asociación de *Damas* o *Caballeros* o en alguna *Cofradía* más o menos modernista, en que lo primero de todo sería la observancia de una cierta austeridad moral. Y no obstante, los centenares de teatros, de cines, de cabarets, de music-halls, cafés conciertos y de camareras y otros centros de perversión, están normalmente llenos de españoles y españolas; las novelas sicalípticas y demás publicaciones pornográficas se consumen por millares y millones de ejemplares; nada digamos de las costosísimas sustancias estupefacientes, que ya están haciendo ruinoso competencia a los vicios y pasiones que, como diría S. Juan Crisóstomo, tienen una cierta base natural, y amenazan con acabar con la especie humana en aras del placer artificial. Por declaración del Gobierno, que se ha visto obligado a *monopolizar* este infame comercio, este vicio se ceba principalmente en las clases elevadas y ricas.

Con motivo de la inauguración del *Curso eugónico*, oportunamente suspendido por R. O. del 17 de Marzo, y de sus lamentables derivaciones entre las cuales hay que contar el muy justo castigo del profesor de la Central, Jiménez Asúa, por sus predicaciones en defensa descarada del *amor libre*, se ha visto que, incluso la Ciencia, por lo menos en algunos de sus representantes, se dejó arrastrar hasta el suelo por esa corriente de «eretismo» y «sexualidad» que trata de imponer el profesor vienés Segismundo Froud y su escuela, elevando a dogma de una absoluta interpretación de la vida lo que no es más que un aspecto, un *episodio* y, las más de las veces, una degradación de la especie humana. Apenas hay en la actualidad escritor, y sobre todo doctor en Medicina, que quiera destacarse y buscar *clientela* que no lance su *ensayo sexual* o sus conferencias de subido color para «regodeo» de un público que nunca falta. Mentira parece que todo un doctor Marañón (*ABC*, 18 de abril) diga por toda contestación que «más producción literaria sexual hay en otros países» y que «qué se le va a hacer».

Después de la *literatura zolesca* (y no nos duelen prendas si se quiere traer en recuerdo a Boccaccio, Arcipreste de Hita, Rojas y otros escritores de siglos llamados muy cristianos), sólo nos faltaba la *ciencia froudiana*, para acabar con el *Amor* (y la buena moral), so pretexto de analizarlo. Como si hubiéramos nacido ayer, como si nunca se hubiera amado y escrito de amor. Lo que hace falta es disciplinar y regular esa y otras pasiones. ¡Si habrá que establecer las clínicas en las plazas públicas! A lo que conduce querer *justificar* ciertas vidas y ciertos extravíos.

Y sin embargo seguimos creyendo que *el hombre*, en general es hoy mejor que ayer y mañana mejor que hoy. Creemos que el hombre, que la naturaleza humana, no es tan mala como *parece*. ¿Por qué?

Porque creemos que esas *formas* tan monstruosas y repulsivas de la inmoralidad (que sobrepujan a las del paganismo, vergüenza debiera darnos), obedecen a causas perfectamente removibles. La inmoralidad es hoy, como en tiempos de *Celestina* y aun antes, un *negocio*, una *industria* de las más lucra-

tivas, producidas por EL EXCESO DE RIQUEZA Y EL EXCESO DE POBREZA. Y mientras no se remueva esta causa social (prescindimos ahora del aspecto individual, que es básico), será socialmente inútil toda predicación y toda represión. Mientras haya ricos ociosos que paguen bien los caprichos insaciables de sus pasiones y sentidos, y haya pobres necesitados de lo más preciso para vivir a toda costa, habrá siempre una nube de *intermediarios*, llámense escritores, artistas, empresarios (*trata de blancas*), corredores, etc., que acucien las pasiones y acerquen la riqueza a la miseria, para participar en tan infame tráfico. ¿Pruebas?

Una que vale por muchas. En el verano del 23 me decía una respetable autoridad que lleva muchos años en Barcelona, muy al tanto de la vida maleante: *Si yo pudiera dar cinco pesetas diarias a cada una de esas desgraciadas, pronto acabaría con la inmoralidad en esta capital*. Otro dato, añadía a continuación: *No es la primera vez que han venido comisiones de esas infelices a protestar de que sus empresarios las obligasen a hacer cosas que no estaban en el contrato*.

El coeficiente de la inmoralidad se reparte casi por igual entre todas las clases sociales; no soy de los que creen que los pobres y los obreros son unos ángeles; pero la iniciativa y el ejemplo, como siempre, vienen de arriba. Con las pequeñas aportaciones de los pobres no se sostienen esos centros lujosos de perversión que dan la pauta y crean el reclamo.

Además, los grandes propietarios de las fincas urbanas, de las grandes capitales en que anidan esos focos de inmoralidad pública ¿no forman hoy una potentísima *Federación Nacional de la Propiedad Inmueble*? ¿No habrá entre ellos ninguno de esos cubierto *cuatro veces y media*. Unos 26.518 ciudadanos españoles ofrecieron al Gobierno nada menos que 2.294,7 millones de pesetas. La reciente conversión de la deuda fué de un éxito parecido. Leyendo la Memoria del Banco de España y los balances de otros muchísimos bancos, se ve que hay plétora de dinero, el cual aguanta a pie firme el descenso del interés, a condición de no emplear esos capitales en una *producción intensiva* para no dar pan y trabajo a tanto español que se muere de hambre, a no ser que se dedique a *divertir a la plutocracia*.

Escuchando en la *Asamblea Nacional* (y sentimos no poder detenernos en este punto) a los representantes de la Agricultura, Industria y Comercio (capitalistas), cuando piden *protección* al Gobierno para las *exportaciones* y trabas arancelarias para la *importación* de los productos extranjeros, y cada cual expone las maravillas de su negocio respectivo, diríase que España y todos los españoles están superabundantemente abastecidos y nadando en felicidad..., cuando la verdad es que en España (claro es que *también* en otros países) hay miles y miles de españoles sin trabajo, sin jornales y sin pan; jornales en el campo y en algunas industrias, sobre todo de pobres mujeres, de *dos pesetas*; población campesina que emigra o es *desahuciada* por no poder soportar el aumento caprichoso de las rentas que se consumen orgiásticamente en las capitales (recientes casos de El Pego y Estados de Medinaceli); labradores que comen yerba (histórico); Montes de piedad abarrotados de papeletas de empeño; mendigos por todas las puertas...

¿Que no es esto verdad, sino fantasía de hombrucos ignaros, exaltados o petulantes?

Reciente está la admirable *Pastoral* del Cardenal Primado llamando a la caridad espiritual y material para socorrer a los *emigrantes españoles*, principalmente en Francia. En el citado documento pueden ver los *beati possidentes*, que hay actualmente en Francia, y no en calidad de *turistas*, «muy cerca de *dos millones* de españoles, esparcidos por las ciudades y campiñas de esa república, que yacen en el mayor de los abandonos». El mismo Cardenal Primado, en carta del 3 de abril, reconoce y lamenta y procura remediar «la crisis obrera por que atraviesa esta ciudad» anunciando la apertura de *Comedores de Caridad* para niños pobres en los salones de su Palacio y la distribución de raciones a los que se hallan sin trabajo. En Asturias siguen sin trabajo los que con él venían sosteniendo unas *diez mil familias*, con la particularidad de que ha dejado de funcionar la *Comisión de socorros* que se había creado, porque una mal llamada *caridad*, que no es la descrita por San Pablo, se ha cansado de dar, sin duda porque se piensa en otras *fundaciones* nuevas para anunciarlas en la Prensa. En Peñarroya hay 3.000 obreros sin ocupación. En Vizcaya, en Puertollano, en Cartagena, en otros mil sitios, lo mismo.

Se conoce ya el resultado de lo que la *caridad* del Gobierno, en uno de sus rasgos, ha hecho con las papeletas de empeño de los *Montes de piedad* de toda España, al conocerse el *superávit* de nuestro presupuesto ordinario.

A 2.668.869,73 pesetas asciende el regalo del Gobierno a los pobres. Madrid presenta el índice de mayor miseria, pues le fueron entregadas al Monte de Piedad nada menos que 777.699,94 pesetas. Escritor católico tan serio, tan versado en estadísticas como Navarro Salvador (*Gaceta del Norte*, 19 de abril) pone este comentario que coincide con lo que venimos diciendo:

«Respecto a Madrid cabe decir algo. El avance estadístico demuestra una vez más la crítica situación porque atraviesa la población residente en la capital de España.

El Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Madrid pone de relieve en sus Memorias anuales la enorme cantidad de empeños que admite. Además, los que hacen las usurarias Casas de empeños deben dar cifras colosales. Unos y otros datos demuestran plenamente con cuánta razón acaba de decirse en una publicación oficial del propio Gobierno nacional de España que Madrid es la capital más cara de Europa. Creemos que acaso lo sea de todas las del mundo. Si además de la carestía en los artículos de primera necesidad (alimentos, vestidos, calzados, etc.) consideramos la carestía de las habitaciones, de las viviendas familiares, resulta que existe en la Villa y Corte *un angustioso vivir para el 90 por 100* o más todavía de los madrileños, de los que vivimos en esta capital. La desesperanza se adueña de millares de almas y *la inmoralidad* crece formando curvas inquietantes su representación gráfica».

No añadimos una línea más.

NECROLOGÍA.

Pocos días después del fallecimiento de nuestro querido Maestro el P. Arintero, de que dimos cuenta en la crónica anterior, moría en Madrid en la noche del 26 de febrero, y confortado con todos los santos sacramentos, el insigne tribuno y escritor católico D. Juan Vázquez de Mella.

Mella nos era familiar a todos los católicos españoles y aún puede decirse a todos los españoles, salvas aquellas diferencias políticas que en la pasada centuria apasionaron y dividieron los ánimos. Era algo íntimo para todos, aun para aquellos que no le trataron, porque era la expresión, el verbo profundo y lírico a la vez, la personificación hidalga y romancesca de la España tradicional y cristiana que hacía revivir siempre en su palabra, llena de sabiduría, ingenio y gracia, lo mismo en la tribuna, que en el vibrante escrito y en la inagotable conversación familiar. Todo español se sentía orgulloso de serlo al verse personificado en aquel entendimiento próspero, en aquel corazón elevado y generoso, en aquella palabra mágica que tan bien recogía y transmitía las vibraciones y los ecos de todos nuestros héroes y de todas nuestras glorias.

La muerte de Mella fué una desgarradura en el alma nacional. Así fueron numerosas y expresivas en toda España las manifestaciones de duelo. Hombre solitario en humilde hogar, sin constituir familia, porque sus amores eran los libros y el amor a España, toda ella le rindió homenaje, desfilaro ante su cadáver hombres representativos de todas las ideas y de todos los valores y acompañándole masa numerosa a la última morada. Toda la Prensa, sin excepción, con rara unanimidad, esa Prensa expresiva de la España del momento, tan alborotada y pasional años antes, agotó los elogios sin reservas de ningún género. Algún periódico de las llamadas izquierdas fijaba la atención sobre este particular, lamentando la falta de esa unanimidad elogiosa al morir, un mes antes, el célebre novelista y político D. Vicente Blasco Ibáñez, nacido en la misma década que Mella, éste en 1861 y el primero en 1867. Vivieron la misma época de apasionamientos políticos.

Eran dos polos opuestos. Mella era el enamorado y el cantor de la España tradicional; estoy por decir que con él se murió el último español *tradicionalista*, en el sentido político que se ha dado a esta palabra; Blasco Ibáñez fué el maldiciente de esa España, en aras de un apasionamiento sectario por otra España que se proyectaba en el porvenir, sin nexo alguno con las centurias que nos precedieron, bien que el famoso novelista, después de abandonar la política y recorrer América y otros países parecía reconciliarse algo con nuestro pasado, como dió a entender en sus bellísimas conferencias pronunciadas en Manila por el mes de enero del año 24.

También me veo inclinado a decir que Blasco Ibáñez era de los últimos supervivientes de una psicología político-religiosa próxima a extinguirse, tanto en uno como en otro campo, pues que la oposición ardorosa parecía correlativa.

Mella, como tantos otros españoles del siglo pasado, había encerrado y detenido la tradición española en determinadas instituciones y formas políticas amén de la cuestión dinástica, anteriores a las Cortes de Cádiz, por creerlas ligadas indisolublemente al bien de la Iglesia y de los intereses religiosos; del

mismo modo que los enemigos, más o menos radicales, de la Iglesia, veían el triunfo de sus aspiraciones sectarias ligado estrechamente a las instituciones liberales iniciadas en la Constitución doceañista.

Pero la elevación, la pureza, la impersonalidad de las opiniones políticas de Mella quedaron bien demostradas en dos ocasiones: cuando en un régimen que no era el suyo, aunque podía serlo, le fueron ofrecidas una cartera de Ministro y una Embajada, y cuando se apartó de su jefe y abanderado al ver que no respondía a los principios fundamentales de la tradición. Por eso, atendida esta jerarquía de importancia en las ideas, pudo decir un jefe de Gobierno de nuestros días que: *únicamente los muertos y los locos no cambian de parecer*. Al perder Mella, con este último rasgo algo de su popularidad entre los suyos, incondicionales, y recordar sus anteriores desprendimientos, la *bondad*, exenta de todo egoísmo, valor supremo del hombre, nimbó toda su persona, revalorizando sus convicciones fundamentales.

Por eso Mella murió sin dejar propiamente enemigos; más bien amigos emocionados con el recuerdo de una elocuencia que ya sólo se apreciará en la letra impresa.

Unas ideas políticas, más o menos discutibles, un entendimiento poderoso, una imaginación brillante y creadora, una palabra fácil, que es un pincel, una vida desbordante y apasionada, cuando no sirven a la *bondad*, sino al orgullo, a la codicia, a la sensualidad y al placer de excitar en el corazón humano, so pretexto de rendir culto al Arte y al Amor, los más bajos instintos, no pueden aureolar la vida de un hombre. Sentimos que este juicio pueda ser aplicado a don Vicente Blasco Ibáñez.

Don Juan Vázquez de Mella nació en Cangas de Onís (Asturias), de padre gallego, el coronel del mismo nombre, y de madre asturiana. A los once años se trasladó a Galicia, cursando la carrera de Derecho en la Universidad de Santiago. Afiliado, desde estudiante, al partido carlista o tradicionalista, empezó bien pronto a destacarse como orador denso y fogoso y como brillante periodista en *El Pensamiento Galdico*, sobre todo desde el año 1889 al tomar a su cargo la refutación del *Manifiesto de Burgos* (31 de Julio de 1889), en que una fracción del partido carlista exponía su programa y provocaba una excisión, fundándose para ello en que el partido carlista era ya *poco religioso*. ¡Cualquiera puede enarbolar una página del *Kempis* o del libro de los *Ejercicios*, y en nombre de ella condenar a diestro y siniestro todo lo que ella no sea!

Pocos años después, en 1893, Mella fué elegido diputado a Cortes por Estella (Navarra), distrito que representó muchos años. Sus discursos parlamentarios, magníficos, estupendos, de fondo y de forma, van unidos a los grandes acontecimientos y discusiones de estos últimos cuarenta años de nuestra historia, dejando en unos y en otras las huellas de sus creencias cristianas, de su españolismo y de sus aciertos de vidente. Pocas capitales y aun pueblos de España habrán dejado de oír su voz, levantando y estimulando los espíritus hacia los altos ideales. Mella forma en la pléyade de los grandes oradores españoles: Castelar, Donoso Cortés, Pidal, Cánovas, Maura, Moret y tantos otros.

Se nos dice que la memoria de Mella quedará perpetuada en una estatua y en la edición de todas sus obras. Es lo menos que España puede hacer por uno de sus grandes hombres.

Su testamento puede decirse que es su librito, *Filosofía de la Eucaristía*, en el cual une su saber teológico y filosófico a las ternuras y emociones del ferviente católico. Descanse en paz.

Madrid, abril de 1928.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

FRANCIA

ELECCIONES.—La nación francesa se encuentra actualmente en plena efervescencia de campaña electoral. Justo es, pues, que comencemos esta crónica por la cuestión de las elecciones, la más grave quizá, entre las muy graves que agitan la prensa, y una de las que más viene preocupando desde primeros de año al episcopado.

Hace algunos meses que Monsieur Coty, gran capitalista de París y director de *El Figaro*—periódico muy leído entre la aristocracia católica francesa—se permitió en un artículo de este diario atacar abiertamente la política conciliadora del Cardenal Dubois. El P. Lhande, S. J., había pronunciado, en una reunión de católicos presidida por el Cardenal, ciertas frases en elogio de Herriot, que fueron aplaudidas por la concurrencia. Profundamente escandalizado de tal muestra de simpatía hacia un hombre tan funesto para la Iglesia como Herriot, Mr. Coty creyó necesario llamar la atención de sus lectores sobre el peligro *de la actitud de tolerancia*, que perjudica, según él, los intereses católicos y conduce fatalmente al triunfo del Comunismo en las próximas elecciones. Mr. Coty condena todo oportunismo y moderación y proclama la política de intransigencia y de hostilidad declarada contra los partidos de izquierda.

La prensa católica no pudo menos de ver con indignación que un simple seglar, *a quien la cuestión financiera ha preocupado siempre más que la religiosa*, censurase de modo tan manifiesto las indicaciones del Cardenal de París a sus fieles. Este no tardó en contestar a Mr. Coty, probándole que había falsamente interpretado las frases del P. Lhande y los aplausos de los católicos, y que la Iglesia ha sido, es y será el mayor enemigo del Comunismo, sin que por eso sea necesaria ni oportuna la pretendida política de hostilidad violenta.

Comenzaba a pasar al olvido este incidente, cuando apareció en *La Croix*, de París, un documento de Roma que ha excitado de nuevo la opinión y causado verdadero revuelo entre los católicos. Es la carta del Cardenal Secretario de Estado a su Eminencia el Cardenal de París, sobre la obligación de todos los católicos franceses de aceptar prácticamente la actual forma republicana de gobierno, con el fin de poder unirse para la defensa de los intereses de la religión. Publicada en vísperas de las elecciones esta carta enérgica, ha sido acogida con indecible júbilo por los católicos republicanos, con exasperación por los partidarios recalcitrantes de *L' Action Française* y con grande sorpresa y mayor pena por no pocas familias de rancia nobleza, separadas de *L' Ac-*

tion Française después de la condenación, pero entusiastas aún de las tradiciones monárquicas transmitidas por sus abuelos.

Algunos párrafos de este documento han debido herir profundamente la susceptibilidad de los católicos partidarios de la monarquía. «Los católicos de Francia, escribe el Cardenal Gasparri, nunca han obedecido a León XIII uniéndose en el terreno religioso para la defensa de la religión contra las leyes injustas, y dejando a un lado las divisiones y fines de los diferentes partidos; al contrario..., han perseguido ante todo el triunfo de programas particulares, que les dividía, y no el triunfo del programa religioso, sobre el que hubieran debido unirse». Recuerda el Cardenal que la política de Pío XI sobre el particular es la misma de León XIII, Pío X y Benedicto XV, cerrando su carta con estas graves palabras: «La Iglesia tiene derecho a pedir a los católicos que desean sinceramente serlo, que, dejando a un lado las preferencias personales por tal o cual forma de Gobierno, se unan para la defensa de la religión, con el fin de combatir (en el Parlamento) la legislación atea y hacer triunfar el ideal cristiano, que constituye el verdadero bien superior de la sociedad».

Sólo a fines del corriente Abril conoceremos el resultado práctico de estas prescripciones de Roma. De conformarse con ellas en las próximas elecciones, dependerá en gran parte el porvenir de la Iglesia Católica en Francia. Es muy triste decirlo, pero el hecho es indiscutible: *la mayor parte de las leyes anti-religiosas vigentes hoy bajo la III^a República, se hubiesen impedido de haberse unido los católicos en el terreno religioso. Algunas han sido votadas por los mismos católicos cuando éstos tenían mayoría parlamentaria, y es que la política se antepuso a la religión.*

«L' ACTION FRANÇAISE».

En el Congreso nacional de la A. F. del último año, Monsieur Maurras no temió asegurar que el número de suscripciones había considerablemente aumentado, no obstante haber abandonado el partido numerosos católicos. Es muy probable que estas afirmaciones no sean exactas, aunque es cierto que ha recibido la adhesión de algunos miles de enemigos de la Iglesia, los cuales leen con placer las críticas virulentas de este periódico contra las Sagradas Congregaciones y personajes tan respetables como los Cardenales Gasparri, Cerretti, Frührirth, Dubois y Andrieu. Una multitud de conciencias católicas permanece aún rebelde y desorientada, fuertemente imbuida del espíritu cismático de los jefes. Creemos que la A. F. siente los síntomas de la descomposición y ve cada día disminuir el número de sus afiliados. Para disimularlo finge exuberancia de vida y, realizando esfuerzos supremos, organiza nuevos medios de propaganda, multiplica las reuniones y conferencias regionales y grita que con ella están la verdad y la justicia; que el Papa ha sido engañado por los alemanes, etc., etc. En las puertas de las iglesias, y a veces durante los oficios, se continúa pregonando la A. F., sin respeto alguno a la santidad del lugar. A muchos antiguos suscriptores que la han abandonado, se les continúa aún enviando *gratis*; en fin, de cuando en cuando, no faltan conatos de huelga escolar y otros desórdenes, castigados severamente con la expulsión de los interesados la mayor parte de las veces.

De Daudet podría escribirse una larga novela quijotesca. Se le esperaba en

el Congreso anual de la A. F.; mas, al parecer, le aconsejaron sus amigos continuase envuelto en el misterio que le cubre desde su humorística escapada de la *Santé*... A veces la prensa se alborota clamando que ha entrado en Francia y la policía anda por todas partes *à la recherche de Daudet*... Cuando el entusiasmo ha llegado al colmo, la A. F. anuncia con mucha gravedad que Daudet ha salido ya de Francia, donde había venido a corregir las pruebas de su última novela, pero que entrará de nuevo cuando la A. F. lo estime necesario. Invención todo de la A. F. o del mismo Daudet. Alguas de sus obras, junto con las respuestas de los partidarios de la A. F. contra los defensores de la condenación pontificia, figuran ya en el Índice. Varios Prelados diocesanos han prohibido también la lectura de periódicos y revistas influidos por sus doctrinas, y, últimamente, el 6 y 7 de Marzo, la Asamblea anual de los Cardenales y Arzobispos franceses promulgó gravísimas disposiciones concernientes a los adeptos de la A. F. Considerados como pecadores públicos, no podrán recibir la absolución, los demás sacramentos, ni sepultura eclesiástica, sino en conformidad con las medidas disciplinares que se indican. Se les exige también una fórmula especial de retractación.

A pesar de la severidad de estas sanciones, muchos viven aún convencidos de que se trata de una pura cuestión política. En una de las iglesias de París más frecuentada por la aristocracia, apenas el Párroco comenzó la lectura del documento, parte de los asistentes se dió prisa a salir en señal de protesta. ¡Son numerosos los que en ese estado frecuentan los Sacramentos, no faltando quienes han ido en peregrinación a Lourdes, *a pie y descalzos*, a pedir a Dios que ilumine al Papa o le convierta!...

La A. F. cuenta en su propaganda de rebelión con la ayuda de diversos periódicos, más o menos católicos, que no dejan pasar ocasión sin apoyar la tesis de Maurras sobre lo injusto de la condenación de su escuela político-doctrinal. Entre éstos figuran *El Figaro* y *El Gaulois*, que cometieron la inconcebible indiscreción de publicar una carta privada del R. P. Le Floch, Superior dimisionario del Seminario francés de Roma, dirigida a Monsieur L. Corpechot, redactor de *El Gaulois*, la cual contiene frases que favorecen la resistencia contra Roma y desacreditan a los dos Cardenales que principalmente intervinieron en el asunto, Emmos. Gasparri y Cerretti. Para contrarrestar el mal efecto de esta publicación inoportuna, Mgr. Le Hunsec, Superior General de la Congregación del Espíritu Santo, a la que pertenece el P. Le Floch, se apresuró a presentar declaraciones de sumisión absoluta al Santo Padre. Poco después el autor hizo pública retractación de las principales cláusulas de la carta.

La dimisión del Cardenal Billot fué interpretada también en sentido de protesta. Mas el Rvmo. P. Ledożowski, Prepósito General de la Compañía, comunicó a la prensa católica que el P. Billot, lejos de seguir favoreciendo la A. F., la desaprobaba formalmente y ni siquiera la leía. Aunque el ilustre ex-Cardenal decidió no volver a ocuparse de este movimiento, su nombre continuó siendo citado entre los teólogos de la resistencia. Para suprimir de una vez todo equívoco, el 2 de Marzo último envió al director de *Estudios* una nota o carta, reproducida luego por la prensa católica. Entre otras cosas decía en ella el gran teólogo: «Si fuere permitido a un simple religioso, que ha profesado siempre

amor ardiente a la Santa Iglesia y a su país, presentar un voto relativo a la situación presente, éste sería que, todos, aun a costa de los más dolorosos sacrificios, se sometan al Padre común de los fieles... Tal es el ardiente deseo, o, más bien, el ruego de un anciano que, entrado en los ochenta y tres años, se prepara a comparecer pronto ante el tribunal divino y quiere no tener que responder, delante del Juez, de las almas de sus hermanos».

Después de estas hermosas declaraciones es difícil concebir ignorancia excusable en los rebeldes y, más difícil aún, explicar la situación religiosa de esos católicos que se contentan con repetir: «Somos católicos, y de serlo nos hemos siempre gloriado; por defender la Iglesia en los momentos más críticos hemos perdido la carrera y los bienes de fortuna. De nuestros hogares han salido y salen multitud de almas escogidas que pueblan los monasterios y casas religiosas... Pero no podemos someternos a una condenación injusta...; el Santo Padre se dará algún día cuenta...» Entre los miembros de una misma familia sentados a la misma mesa hay quienes se han sometido desde un principio, y quienes permanecen aún rebeldes como nunca. Lo más temible es que Daudet y otros jefes de la A. F. presenten una candidatura en las próximas elecciones. Es difícil que salgan elegidos, pero dividiendo los votos de los católicos contribuirán al triunfo de los candidatos de la izquierda.

CUESTIÓN RELIGIOSA.

Poco hay que decir sobre la cuestión religiosa. El Ministerio Poincaré, absorto en otros problemas, la dedica muy escaso tiempo. Aunque la mayor parte de los que forman el actual ministerio de Unión Nacional son anticatólicos conocidos, puede decirse que sólo Herriot, Ministro de Instrucción Pública, es de cuidado. La 2.^a Enseñanza y la Enseñanza Superior libres están bien organizadas y no ofrecen gran peligro. En cambio la 1.^a Enseñanza se presta fácilmente a los manejos del Estado. En Francia la 1.^a Enseñanza, en su mayoría laica, se adapta fácilmente a los ensayos de ateísmo, de mezcla de ambos sexos en la misma escuela y otros medios de corrupción religiosa y moral del programa Herriot. Natural es, pues, que los padres de familia, aun los no muy católicos, se hayan alarmado ante las consecuencias de una educación atea y corruptora.

Los antiguos *robos legales* no dejan de repetirse, organizados hoy, como en 1903, por la ofensiva masónica. No hace mucho tiempo que el presbiterio de Lalevade, en la diócesis de Viviers, construido exclusivamente por católicos, fué confiscado por la municipalidad y el párroco expulsado *manu militari*. El Obispo, después de vanas reclamaciones, declaró «entredicho» a la parroquia.

Hasta en Estrasburgo, tierra alsaciana de hondas y arraigadas convicciones católicas, se deja sentir la influencia nefanda del Gobierno. A las Religiosas de Ribeauville han comenzado a reemplazar maestras protestantes. En Grenoble, Mr. Pailhé, Procurador General, declaró a Mr. Rivier, abogado católico y Presidente del Comité diocesano de la Asociación Católica de la Juventud Francesa, que, de no presentar la dimisión de su cargo, debía renunciar a la Magistratura. Habiéndose negado a lo primero, fué brutalmente apartado de su empleo. Semejante prueba de sectarismo exasperó la opinión católica, repercutiendo en el Parlamento.

Así viven los católicos en Francia. A los discursos pomposos, a las grandes

promesas de libertad, a las condecoraciones y Legiones de honor suceden trisísimos hechos y una persecución católica que, por no ser franca, deja de ser verdadera. El musulmán puede lucir en público la vestimenta de su religión; cierto diputado comunista ha tenido la idea original de suprimir la chaqueta y el chaleco y asistir al Parlamento en mangas de camisa. ¡Esto no chocó a nadie!... En cambio, los religiosos tienen que ocultar el hábito porque llamarían la atención, o *sería una comedia en las calles*... Las manifestaciones comunistas son legales, las procesiones católicas no; y todo el mundo sabe que éstas son más inofensivas que aquéllas. En Francia el matrimonio civil es legal y el único legal, el divorcio es legal, el robo es legal, la propaganda de hojas y de novelas infames, destructoras de toda idea religiosa y moral, corruptoras de la niñez y de la juventud, todo es legal... menos la existencia de las Congregaciones Religiosas, menos el catolicismo. No son los franceses los más corrompidos de París y de Francia, sino los extranjeros que, no encontrando en sus países bastante libertad, han venido a buscarla aquí.

NUEVO CONFERENCIANTE
DE NOTRE DAME.

Algunas Conferencias del P. Sanson fueron vivamente criticadas por la prensa, y la A. F. llegó a considerarlas como heterodoxas, di-

rigiendo una campaña de oposición que debió influir en la dimisión del ilustre oratoriano, Mgr. Baudrillart, Rector del Instituto Católico de París y conocido historiador, aceptó las Conferencias de este año. Pertenece a la misma Congregación que su predecesor y es miembro de la Academia Francesa. Anunció de antemano que no hablaría de teología. Su tema ha sido: «La vocación católica de Francia y su fidelidad a la S. Sede a través de las edades». Aunque muy inferior al P. Sanson como orador, sus Conferencias han tenido gran éxito, dada la actualidad del tema y la autoridad del conferenciante en esta materia.

TEATRO CATÓLICO.

En la última crónica hablábamos de las dificultades que encuentran los católicos en los

teatros subvencionados por el Estado. Convencidos de la necesidad de cristianizar el teatro; hoy en general corrompido, un grupo escogido de artistas ha formado la Asociación Católica del Teatro. Bajo la protección del Card. Dubois, el Excmo. Sr. P. Claudel, celebrísimo escritor católico y actual Embajador de Francia en los Estados Unidos, ha sido nombrado Presidente, y el M. R. Padre Gillet, Provincial de los Dominicos de París, Director espiritual y conferenciante. Desde el 6 de Noviembre pasado, en que se celebró la primera Misa de «Requiem» por los difuntos del teatro, todos los domingos, a las once y cuarto, tiene lugar una Misa para la Asociación en la Iglesia de los Dominicos de París (222, rue Fäubourg Saint-Honoré). El P. Gillet da una Conferencia sobre los medios de santificar el teatro y de ser excelentes artistas, sin dejar de ser buenos cristianos. Tienen también días de retiro y esperan levantar un soberbio teatro, exclusivamente católico e independiente del Estado. Es una obra que está llamada a hacer mucho bien.

EL TOMISMO EN FRANCIA. El movimiento tomista en Francia después de la guerra, es algo extraordinario. Una verdadera emulación de propaganda reina entre los discípulos de Sto. Tomás. El infatigable P. Pégues, al mismo tiempo que lleva a feliz término su gran Comentario literal de la Suma Teológica, comienza una edición manual del texto latino de la misma; y los dominicos de la Provincia de París, bajo la dirección del P. Gillet, editan en la *Revue des Jeunes* una traducción literal acompañada del texto latino, con interesantes introducciones y abundantes notas y apéndices, en tomitos manejables y elegantes. Obra de profesores especialistas, esta traducción fiel y exacta, sin ser servil, ha sido acogida con gran entusiasmo por la juventud de lengua francesa. 13 tomitos han salido ya; los dos primeros se agotaron en unos meses y hubo que reimprimirlos en doble tirada. El total comprenderá 30 volúmenes. El ejemplo de los dominicos franceses ha sido imitado por los belgas, que han publicado ya la traducción flamenca de la I.^a Parte. En Alemania, Mgr. Grabmann y el malogrado P. Schultes, se encargaron de la traducción alemana.

La *Biblioteca Tomista*, fundada y dirigida por él P. Mandonnet, publicará en breve estudios históricos y edición crítica de las obras de Ubrich de Estrasburgo, Prévostin de Cremona, Felipe el Canciller, Roberto de Courçon y Esteban Langton. Los Sres. G. Lacombe, H. Meylan, A. Boutinaud y las señoras J. Dagnillon y M. Dulong, de la Escuela francesa de Chartres, serán los autores de estos trabajos.

La *Revue des Jeunes* ha inaugurado el último año con el título *La Pensée Thomiste* una Colección de estudios doctrinales sobre el tomismo. Los dos primeros volúmenes: *Ensayo de Metafísica Tomista* y *El Misterio de Cristo*, obra de dos profesores dominicos de Saulchoir, han sido muy bien recibidos por el público.

Lo más consolador es ver la sed de tomismo que devora la juventud católica francesa, que siente la necesidad de doctrina sólida y de un guía seguro. Los Círculos de estudios tomistas para ambos sexos se multiplican cada día. En París, al Círculo *Lumen*, fundado por Mme. Lamaye, han sucedido otros muchos, colaborando en esta hermosa obra miembros de diversas Ordenes y Congregaciones Religiosas. El P. Peillaube, Decano de la Facultad de Teología del Instituto Católico, dirige el floreciente *Círculo Tomista Femenino*, modelo de los que acaban de fundarse en Bordeaux, Cambrai, Meaux y en las tres grandes ciudades de Bélgica: Bruselas, Amberes y Lieja. Las principales Conferencias o lecciones de este Círculo son reproducidas en el boletín mensual: *Cahiers du Cercle Thomiste Féminin*.

En ninguna parte más que en París reina quizá entusiasmo *práctico* hacia Sto. Tomás y su doctrina. En medio de tanta corrupción moral, del deplorable estado general de la masa obrera, del indiferentismo oficial del Gobierno y de tantas religiones y templos como hay en esta Babilonia, una juventud católica escogida se está formando. Consciente de los deberes que le impone la situación privilegiada en que se encuentra, aprovecha todos los medios para completar la educación religiosa y ampliar los conocimientos adquiridos. En vez de ocupar el tiempo en copiar modas ridículas, lecturas malsanas, cines y espectáculos desmoralizadores, que hacen perder al menos el gusto por el trabajo y

el sentido práctico de la vida, esa juventud sólo desea disponer de algunas horas libres para asistir a las Lecciones o Conferencias en que se plantean y discuten las principales cuestiones actuales en conformidad con la doctrina del Ángel de las Escuelas. Principalmente le preocupan los altos problemas de la Moral tomista. En la Escuela de Sto. Tomás se está hoy forjando una generación nueva que será el sostén del catolicismo y de la Iglesia en los combates religiosos, políticos y sociales que se presenten.

Y no solamente el mundo estudiantil se apasiona por la doctrina tomista; los profesores y profesoras de Liceo y de la Enseñanza Superior, tienen también sus Círculos y buscan por todas partes hombres competentes capaces de darles a conocer la solución tomista de los principales problemas de actualidad. El tomismo no es hoy extranjero en la Sorbona, *donde se ha comentado la «Summa contra Gentiles»*. Monsieur Gilson, Director de la Escuela de Altos Estudios Religiosos y Profesor de la Sorbona, ha trabajado mucho en este sentido y sus esfuerzos han sido coronados con el éxito. Un joven tomista, el R. Padre Delos, O. P., Profesor de Derecho Internacional en la Universidad Católica de Lille, fué el invitado oficialmente por el Instituto de Altos Estudios Internacionales para exponer el Derecho Internacional Público Cristiano, y en la Facultad de Derecho del Estado sus Conferencias fueron vivamente aplaudidas por un auditorio compuesto en gran parte de profesores y juristas anticatólicos.

Hasta en el sagrado recinto de los claustros religiosos ha penetrado el tomismo. Las Comunidades de clausura, lo mismo que las Congregaciones de vida activa o mixta, piden doctrina tomista. En muchas se exponen los tratados del último fin, virtudes teologales, especialmente de la caridad, dones, gracia, etcétera... En cualquier Biblioteca de estas Comunidades se encuentran las principales obras de la escuela-mística tomista contemporánea—incluso la última del P. Gardeil *sobre la experiencia mística*—, la *Vie Spirituelle* y los tomitos de la traducción francesa de la Suma Teológica. Todas desean que se les dé a conocer los grandes principios de la espiritualidad tomista, firme y segura entre todas.

Los fieles piden igualmente doctrina tomista, y los dominicos franceses, que suelen ocupar las primeras cátedras y pasan por grandes oradores, no predicán más que la doctrina de Sto. Tomás. En Notre Dame los Padres Monsabré y Janvier comentaron la parte dogmática y moral. El P. Gillet, tanto en sus obras como en las Conferencias por *radio*, ha aplicado la doctrina del Doctor Angélico a la solución de los problemas sociales. En esta noble tarea le había precedido el P. Sertillanges, incomparable escritor y artista, conferenciante y profesor por espacio de veinte años largos en la Universidad Católica de París. El P. Sertillanges ha sabido presentar la doctrina tomista con amplitud de criterio y soberana maestría, en libros hermosísimamente escritos, que han penetrado en todos los medios intelectuales. Nadie ha hablado a la juventud un lenguaje tomista más elevado que el P. Sertillanges. Nadie como él ha probado prácticamente que el tomismo y el arte, lejos de ser incompatibles, se incluyen, armonizan y completan.

FR. TH. TASCÓN, O. P.

París-Abril-1928.

DE EL SALVADOR

LA EXPOSICIÓN DE SEVILLA.—El Gobierno de El Salvador, correspondiendo a la invitación que le ha hecho el Gobierno español para tomar parte en la Feria de Sevilla, y penetrado de la necesidad de dar a conocer los productos nacionales en el extranjero, se ha determinado a enviar a élla lo mejor del país. Para este fin ha nombrado ya una Comisión encargada de seleccionar lo que considere digno de figurar en la Feria Sevillana.

Forman la Comisión los Sres. Dres. Pedro S. Fonseca, Julio Enrique Avila y J. Antonio Vilanova K. Conocido es de todos los salvadoreños el interés que tienen por todo lo que sea para la gloria patria y esperan que esta vez no defraudarán las esperanzas. El Sr. Fonseca ya visitó algunos industriales y los visitados se encuentran en la mejor disposición de corresponder a los deseos del Gobierno, que son los de dar a conocer sus productos a otros países.

Para la selección de las obras artísticas y literarias que se hayan de mandar, se encargó el miembro de la Comisión organizadora Dr. Julio E. Avila.

Pone tanto empeño el Gobierno en que El Salvador esté representado en la Feria de Sevilla, que parece ha decidido que la nación pagará los gastos de todos aquellos artículos que ocasionen costo de producción; y a los industriales, productores y artistas, les prestará la ayuda necesaria para que tengan sus trabajos para el primero de Junio, fecha en que se clausura la admisión de productos; aunque acaba de comunicar el cable el aplazamiento de la apertura de la *Exposición, hasta el 15 de Marzo del 29* y quizás retrase también la fecha de admisión de productos.

Por su parte la *Comisión* ha hecho una invitación general a todos los productores, industriales y artistas del país que deseen concurrir a la Feria, y ha abierto una oficina encargada de facilitar todos cuantos datos se relacionen con dicho objeto.

Nuestro anhelo es que El Salvador, que toma con afición las cosas de la Madre Patria, estuviera dignamente representado en la *Exposición*, y que nuestros hombres de influencia en la sociedad salvadoreña acudieran a élla para que conocieran la hidalguía y la grandeza espiritual y material de su *MADRE*, y vueltos al país, infiltraran en él los mismos sentimientos.

LA ENSEÑANZA.

El deseo que cada salvadoreño tiene por ver a su patria la primera de Centro-América en todos los órdenes, es el que le mueve a dar a la cuestión de la enseñanza una importancia principal. Son muchos los sacrificios que el Gobierno hace para atender a la enseñanza en el país, dado el escaso presupuesto nacional, y, sin embargo, siempre tiende a darle nuevo impulso. Pero la enseñanza en El Salvador, casi en lugar de ser un medio de cultura moral, es un medio de relajamiento social, como lo estamos viendo en la juventud. Porque enseñanza *neutra* oficial no es el medio de hacer una sociedad moral, y sociedad sin moral, ya sabemos que frutos puede dar. Por eso el *MAYOR BENEFICIO* que los hombres del actual Gobierno podían hacer a la patria, es quitar

tanto profesor malo, que en lugar de instruir a los jóvenes, los corrompen; y establecer la enseñanza católica, como lo ha hecho Italia y lo van haciendo otros países; aconsejar a los estudiantes que, en lugar de ir a los Estados Unidos a hacer o terminar sus estudios, fuesen a España. Pero se tiene gran empeño en que los estudiantes vayan a Norte América, porque saben que siempre queda un cariño por los sitios donde uno se ilustra. Por eso no falta alguna compañía naviera que haga rebaja a los salvadoreños que van a estudiar a los Estados Unidos.

El esfuerzo que hacen muchos centros de enseñanza netamente católica para de algún modo contrarrestar el mal, en cuanto sea posible, es muy grande; pero se estrella casi todo cuando los jóvenes comienzan sus estudios en la Universidad; porque no sabe uno lo que pasa, que luego se vuelven, aun los que parecían mejores de ordinario, tan malos como los demás. Siempre lo mismo. *Dime con quien andas, te diré quien eres.* Y lo peor es, que no se ve el remedio, porque este Gobierno no tiene trazas de ponérselo.

LA LIBERTAD DE IMPRENTA. Era tal la libertad que se tomaban algunos periódicos de insultar a muchas personas respetables, y de decir sinvergüenzas, que la sociedad vivía intranquila, y no faltó quien tuviera que acudir a los tribunales. Como todos los malos principios, dió su fruto correspondiente el libertinaje. El entonces Administrador Apostólico y hoy Arzobispo de El Salvador, se vió obligado a prohibir los periodicos *El Duende* y *La Antorcha*, y al paso que iba, tendría que tomar la misma determinación con otros muchos. El intento de revolución de DICIEMBRE pasado, trajo consigo la declaración del Estado de Sitio en toda la República, que aún dura, y Dios quiera que así estemos por muchos años. Con tal situación se acabó tan falsa libertad.

Algunos hay que con las circunstancias actuales no están contentos, porque les han quitado el medio de reirse a costa del prójimo. Desean con ansia que vuelva el estado de cosas pasado. Uno de éstos tuvo el atrevimiento de tomar la palabra en la misma *ASAMBLEA NACIONAL* y tuvieron que llamarle al orden los Padres de la Patria, diciéndole que no era aquella manera de hacer sus peticiones a la ASAMBLEA; que nadie tenía derecho de hablar allí, sino los representantes del pueblo y las otras personalidades a quienes la constitución da derecho; que procediera por las vías legales a hacer su petición, que ya vería la Asamblea lo que convenía. ¡A tanto llega el atrevimiento de estos pocos descarados!

A los pocos días se se leía en la Asamblea una petición en ese sentido; pero la pasaron a estudio, y todavía no ha resuelto nada, ni será fácil que atienda tan descabellada pretensión.

EL ALCOHOLISMO.

Uno de los vicios más arraigados en El Salvador, es el del alcoholismo. «Mucho se ha dicho y escrito, dice el actual Ministro de Finanzas de El Salvador, en la Memoria que leyó ante la Asamblea Nacional hace días, en el país, acerca de ese balance sombrío que arroja el vicio de la embriaguez entre nosotros. Las estadísticas le atribuyen el 60 por 100 de los delitos, mas el 50 por 100 de los enfer-

mos que hacen su entrada en los hospitales y el 50 por 100 de huérfanos que ingresan en los centros de caridad. Y ello sin tener en cuenta, como ha dicho uno de nuestros pensadores: «sino lo visible, tangible y resaltante». Hay que pensar así mismo con todos los que caminan hacia la destrucción y hacia la muerte por las trágicas sendas de la locura, epilepsia, neurastenia, para culminar en el suicidio. Tal es el desfile que ensombrece el horizonte.

»Mucho se ha publicado sobre esta materia, y las ideas creadas en torno del problema ocupan ancho cauce, pero es sólo cuando cada salvadoreño piense en tal sentido con respecto a su país, se resolverá a no escatimar esfuerzo alguno, ni reposar un instante por combatir en todas direcciones el alcoholismo como una amenaza social para la vida y dignidad del país y de la raza.

»Obedeciendo a ese orden de ideas, uno de mis mejores propósitos en el desempeño del ministerio que tengo a mi cargo, es procurar la reducción nacional del consumo del alcohol en el país, especialmente de aquel que, sin constituir un recurso fiscal, sólo deja beneficios a los contrabandistas y defraudadores, ocasionando más hondo quebranto a quienes lo ingieren, por carecer del análisis oficial».

La bebida más corriente de aquí es lo que llaman *Guaro*, cuyo monopolio tiene el Gobierno, y de donde dicen que tiene una de sus más fuertes entradas. Bien pudieran buscar el ingreso por otra parte y poner la Ley seca racional y castigar fuertemente ese vicio tan degradante. Sería la mejor labor del Ministro de Finanzas del país. Pero, mucho tememos que sus buenos propósitos no pasen del papel y que la cosa se quede como antes.

LA CUESTIÓN SOCIAL.

Desde hace como un año El Salvador comenzó a ser agitado por una fuerte propaganda en los diarios, en hojas volantes, en manifiestos, que por todas partes se difundían. Al mismo tiempo, un gran número de propagandistas pronunciaban discursos, organizaban conferencias y empezaban ya a turbar la tranquilidad de los pacíficos moradores de los campos, sembrando entre ellos las antisociales ideas *bolchevistas*. Gracias al Estado de Sitio de la Nación, se detuvo esa propaganda manifiesta.

Los católicos, ante este estado de cosas, no se durmieron. Así el 20 de Octubre pasado, con el fin de organizar los trabajos de la *Acción Social Católica*, en conformidad con las disposiciones de la Santa Sede, nombraba el entonces Administrador Apostólico, y hoy Arzobispo, una comisión integrada por tres miembros del clero, encargándoles la organización y desarrollo de dichos trabajos.

El 30 del mismo mes y año publicaba el Sr. Administrador una hermosa Pastoral sobre *El presente momento social*, dividida en ocho secciones, precedidas de un preámbulo sobre la presente situación. La Pastoral termina así: «3) Además rogamos y encargamos a todas las dichas personas, que no contentos con leer una vez en público estas Nuestras Letras, estudien los puntos en ellas indicados y, ateniéndose a la doctrina e instrucciones de la Santa Sede sobre el particular, instruyan a los fieles de palabra acerca de materia de tanta actualidad e importancia». Para poner en práctica este ruego se organizaron en la Catedral unas conferencias, destinadas principalmente para obreros, ex-

plificándoles los puntos en la Pastoral contenidos y haciéndoles ver la necesidad de organizarse de una manera definitiva, en sentido católico, sin temor a nada. Las conferencias se suspendieron el 5 de Diciembre último por las circunstancias que atravesaba El Salvador. Después, de vez en cuando, se ha renovado esta clase de enseñanza; pero la labor principal se hace ahora por medio de las reuniones o juntas que con frecuencia se tienen, y donde se les va poco a poco preparando para la defensa de sus intereses el día que tengan necesidad.

Fruto de todas estas enseñanzas es: un grande entusiasmo por parte de los obreros, por informarse de todos estos problemas; el haber perdido el miedo a la prensa y atreverse a publicar ya sus artículos; la fundación de la *Confederación de Beneficencia*, en donde se da médico, medicinas y cincuenta centavos diarios a los socios enfermos; el proyecto de la *Confederación del Trabajo*, en donde se proveerá de trabajo a los que carezcan de él. Ya han conseguido un local amplio y céntrico para las reuniones, llamado *Casa del Obrero*. Se piensa, además, establecer pronto una *Biblioteca Obrera* y un *Salón de Revistas*, juegos lícitos y conferencias dadas por algún especialista en materias sociales. ¡Dios quiera bendecir esta obra que tanto provecho prestaría a El Salvador!

TOMA DE POSESIÓN DEL ARZOBISPADO.

Vacante la Iglesia salvadoreña desde el 17 de Abril de 1926, por la muerte del nunca bien llorado Dr. D. Adolfo Pérez Aguilar, prócer en todas sus acciones, la Santa Sede preconizó el 19 de Diciembre último, Arzobispo de El Salvador, al Sr. Dr. D. J. Alfonso Belloso y Sánchez.

El 19 de Marzo fué la toma de posesión y celebró su primera misa como Arzobispo. A estos actos, además del clero de la Archidiócesis y del Sr. Obispo de Santa Ana, asistió el Excmo. Sr. Presidente de la República, los Ministros y Subsecretarios del Estado, los Presidentes de la Corte Suprema de Justicia y de la Asamblea Nacional Legislativa, la Suprema Corte de Justicia, la Asamblea Nacional, el Cuerpo Diplomático y Consular, el Sr. Gobernador del Departamento, el Ayuntamiento de la capital, Jefes del Ejército, representaciones de la Universidad Nacional, de la Academia de la Lengua, del Ateneo de El Salvador, del Consejo de Enseñanza Secundaria y Primaria, etc., etc. A juzgar por este acto, todos podíamos pensar que los representantes del pueblo y los gobernantes de El Salvador eran lo que debían ser todos. ¡Pero, si fuera verdad tanta belleza! Lo único cierto es que se llevan bien con la Iglesia y procuran no molestar.

Por la noche el Supremo Gobierno obsequió con un escogido y magnífico concierto a Monseñor en su Palacio Arzobispal. La orquesta que ejecutó el programa era la de los Supremos Poderes. Con esto cerró sus agasajos el Gobierno.

A. RODRÍGUEZ SUÁREZ.

Cojutepeque (Cuscatlan) El Salvador.

BIBLIOGRAFIA

De Bonis Ecclesiae temporalibus. Ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum. Auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. Éditions du Museum Lessianum, 11, rue des Récollets, Louvain. 1927. Paris: Giraudon.—Casterman.—Louvain: Desbarax. XIV-396 págs. en 4.º, 35 frs.

Cuál haya sido el objeto del autor al componer esta obra, nos lo dice en el prólogo por estas palabras: «...quae circa regimen bonorum Ecclesiae temporalium in diversis partibus Codicis I. C. sparsa inveniuntur, in commodum Cleri, Religiosorum praesertim ac Missionariorum praesenti commentario, pro posse, in unum collegimus et ordinavimus».

En cinco títulos se divide, los cuales tratan: 1.º *Prolegomena*; 2.º *De bonis ecclesiasticis acquirendis*; 3.º *De bonis eccl. administrandis*; 4.º *De contractis*; 5.º *De piis foundationibus*.

La claridad y buen orden brillan en toda ella, y sin ser un tratado fundamental, está llamado a prestar muy buenos servicios, máxime escaseando tanto los tratados especiales sobre esta parte del Código Canónico, por cuya razón se hace el autor más acreedor a la gratitud y a una favorable acogida del público.

En el n.º 40, donde se ocupa del can. 105, y en otros varios lugares, cuando se le ofrece ocasión, se declara abiertamente en favor de la opinión, por algunos otros también sustentada, de que cuando el Derecho exige a los Superiores consultar el parecer de sus consejeros, o de otras personas, no obran inválidamente si omiten dicha consulta.

Entre las cosas que hallamos dignas de reparo—pocas por fortuna—mencionaremos las siguientes:

Nos parece que nada hubiera perdido la obra con la supresión de algunas cosas de que trata en el Título primero.

No tenemos por exacto lo que dice en el n.º 243, respecto de la *vigilancia cumulativa* del Ordinario del lugar y del Superior religioso; pues sólo a este último corresponde dicha vigilancia sobre la manera de conducirse el párroco religioso en las cosas allí señaladas. No es al can. 631, § 2; sino al can. 630, § 4, donde se debe acudir.

Con la misma inexactitud se tropieza en el n.º 244.

Pero, al fin, semejantes lunares no son de tanta monta que por ellos se vea comprometido el mérito de esta obra.

FR. S. A.

María ENRIQUETA. Album sentimental, poemas con ilustraciones de la autora.

Elegante volumen en 4.º mayor, con tantas ilustraciones a toda página como poemas, mas doble viñeta a cada uno; ptas. 6. Madrid, 1927.

Estos poemitas—lamentos líricos de alada brevedad—son todos tristes, *sentimenta-*

les, con el matiz doloroso que ha formado esta palabra; pero variables dentro de esa tonalidad elegíaca. Abundan los lúgubres desde la *DEDICATORIA a la santa memoria de tres muertos amados*; son nostálgicos otros, evocación de tiempos mejores: «¡Oh Destino!—eres diestro—y es tu plan cruel y fino;—¿quieres darme a comprender—todo el valor del ayer?—Lo has logrado:—penetró ya en mi cabeza—la tristeza—de la palabra pasado». Y por el estilo los demás, sin que sea fácil ir clasificando todos ellos. Copiaremos, para muestra, otros tres; dos sumamente breves: «Dormir, dormir, dormir,—dormir para no sentir;—velar, velar, velar,—velar para en él pensar.—Yo tengo mi tesoro—en una rica sarta—de finas perlas, y en lingotes de oro.—Yo lo tengo en papel: en una carta». Y la tercera, característicamente femenina, hela aquí:

Solamente de pensar
que en el vetusto salón
era preciso cambiar
de lugar
una mesa y un arcón,
sentí que mi corazón
comenzaba a palpar
con extraña agitación.

Nuevo parnaso argentino, por Valentín DE PEDRO.—**Parnaso cubano**, por Valentín RIVA OBREU. Barcelona. Maucci, S. A.

La Casa Maucci, de cuyos Parnasos—antologías—de poetas americanos dimos cuenta en Boletín especial, sigue mejorando dicha colección para bien de los aficionados a la bella ciencia, tanto en la península, el rincón solariego, como en las repúblicas del continente hispano; pues merced a esas antologías, podemos saborear los frutos de la lengua de Cervantes en su dilatada zona. El *Nuevo Parnaso argentino* por Valentín de Pedro, renueva en verdad el viejo *Parnaso* de José León Pagano, pues apenas media docena de nombres de aquél han pasado a éste, y estos con poemas nuevos en época y ambiente. Es preocupación de Valentín de Pedro demostrar en su selección que la Argentina posee una poesía característica y actual; y puede pretenderlo, porque la *miés* es tan abundante que—como dice en el prólogo—«sin temor a equivocarnos podemos afirmar que la poesía argentina de hoy alcanza una plenitud que no tuvo nunca». El conoce bien esa plenitud y nos la da a conocer en las compendiosas líneas con las que encabeza las selecciones parciales, catalogando los títulos y fechas de la producción poética de la cuarentena de autores escogidos. Sólo faltaba para la perfección de la presente antología, que se notase sobre cada poema el libro de los catalogados a que pertenece.

Porque si alguna otra tacha le afea, no es de falta, sino de sobra. A las pocas líneas de catalogación bibliográfica—y biográfica—siguen algunas otras de crítica—tampoco muchas—en general atinadas, y útiles siempre como introducción que orienta e instruye. La crítica es favorable casi siempre—no es de extrañar, tratándose de selección—ditirámica muchas otras. Pues esos ditirambos, justos tal vez, sobre la producción total del poeta que el antologista tiene presente, no aparecen tan justificados a los ojos del que contempla sólo la parte arrancada para la antología. Otras veces lo que se nos vende como modernidad en dichos ditirambos, no es más que suscitación de cosas olvidadas; y lo que se nota como característico de paisajes y tipos argentinos, es común a otros pueblos y naciones. ¿Quién conocerá toda la producción poética, en los tiempos y en el espacio, para garantizar un juicio de originalidad y singularidad omnímodas?

Por lo demás el *Nuevo Parnaso Argentino* puede parangonarse con los mejores de la colección: El *Peruano*, el *Antillano*, *Poetas jóvenes cubanos*, etc., de los que tejimos cumplidos elogios a su tiempo, puesto que sus discrepancias menudas entre el juicio del

seleccionador y del lector son contadas; y lo seleccionado es siempre excelente, de manera que prescindiendo del juicio preliminar, no habría tacha que poner en ello.

El *Parnaso cubano* de Valentín Riva Abreu, mejora el anterior de Adrián del Valle, pero muy poco. Casi todos los nombres del antiguo han pasado al moderno, y con las mismas composiciones además y hasta con las mismas notas. Los pocos poetas que se sustituyen, nos eran ya conocidos bien por el *Parnaso Antillano*, bien por los *Jóvenes poetas cubanos* de esta misma colección. Tres o cuatro novedades encontramos nada más: el *idilio*, de tanto color cubano, de Felipe Poei, página 220; las japonerías (aprendidas en Rubén), de Gustavo Sánchez Galarra, página 248. *La bordadora*, de E. Fernández Millares, en que el poeta tal vez quiso celebrar, desde New-York, en 1897, el *odio patriótico* de su heroína, a nosotros nos huele a sátira contra una pasión que acepta con resignación irracional la destrucción de los más naturales sentimientos.

Pilar de VALDERRAMA: **Huerto cerrado**, poesía. 5 ptas, Madrid, Caro Raggio: **Las piedras de Horeb**, poesías, con dibujos de R. Mz. Romárate, 5 ptas. Madrid, Sucesores de Hernando, 1923.

Leyendo *Las Cantigas de amigo* de los trovadores galaico-portugueses, bellamente editadas por la Universidad de Coimbra, me llegan *Las piedras de Horeb* y *Huerto cerrado* de Pilar Valderrama.

Alguien pensaría, leyendo las cantigas de aquellos viejos trovadores, todas ellas puestas en labios de mujer, que la poesía—cosa delicada, femenina casi—entre las mujeres ha solido tener su mayor público.

Entonces las mujeres no escribían, y los poetas se adelantaban a querer expresarnos sus sentimientos en esas cantigas. Pero solamente nos expresaron los sentimientos relativos al hombre: el nacimiento, progreso y manifestaciones de la pasión amorosa; tema que, por exclusivo, llega a empalagar. Hoy que las mujeres escriben, ellas deben expresar sus sentimientos.

Y los versos de Valderrama—versos líricos, efusión de sentimientos—nos dicen del corazón femenino cosas insospechables para aquellos frívolos trovadores. En el amor precisamente pudieran haber sorprendido aquellos poetas que el hombre no es objeto, sino medio, para el corazón de la mujer. *Ἡ δὲ γυνή σωθήσεται διὰ τεκνογονίας*, dijo San Pablo—I T. II, 15—, y por anhelo de salvación, en la maternidad encuentra la mujer el objeto de sus solicitudes. Esas solicitudes son el tema de la joya entre los versos—todos bellos, todos amables—de esta noble mujer: *Sacrificio ignorado*, que dedica *A todas las madres que ante el ara de la maternidad inmolaron su vida*, y a los hijos—pudiéramos añadir—que, en aras del amor materno, se sacrificaron en el camino del deber. No libamos verso ninguno de tan bello poema, porque todo es jugo concentrado que invitamos a gustar a solas para dar rienda suelta al llanto o a la plegaria.

Manifestaciones de esa misma solicitud son las cosas que los niños—sus hijos—le inspiran en muchos otros poemas. De niña se manifiesta esta misma solicitud en el cariño a sus hermanos menores, de lo que nos muestra la mujer esa solicitud maternal; y añoranzas de esas solicitudes es en Pilar de Valderrama *La canción del hermano bueno*.

No es, pues, el amor en la mujer presentimiento de placeres ignorados, como dicen muchos, sino presentimiento de ignorados sacrificios. Del hombre pretenden el mayor respeto—adoración casi—como diosa del hogar—*speciei domus*—que tal merece ser constituida por el amor a perpetuidad que en todas las cosas pone, como Pilar de Valderrama nos lo canta en sus versos.

Fuera de estos sentimientos, tan propios de la mujer, esta amable poetisa sólo tiene otro: el de la naturaleza, que le inspira versos felices.

P. OVIDII NASONIS. **Heroides**, texto y traducción catalana por Adela M.^a Trepas y Ana María de Saavedra.

Plinii JUNIORIS. **Epistulae**, vol. II, libri V-IX, texto y traducción catalana por Marcial Olivar. Barcelona, Fundació Bernart Metge, 1927.

Es lo que faltaba para completo de la emulación que de Cataluña nos viene, que también las mujeres colaborasen en esa traducción de los clásicos con que les vemos enriquecer la lengua catalana, y en la depuración de textos con que la región rivaliza con otras naciones cultas: Alemania, Inglaterra, Francia. Las traductoras y editoras de Ovidio, son conocidas del público madrileño, porque ellas son las que le atendieron cuando la *Exposición del libro* catalán, donde ya figuraba la presente edición y traducción de Ovidio, que desde aquí nos estaba convidando a su lectura.

No está mal la elección femenina de las cartas de las *Enamoradas* ovidianas. Algo, o mucho, se habrán ruborizado las jóvenes traductoras en la versión de algunos pasajes; y quisiéramos que de éstas y otras impresiones personales nos dieran cuenta en su introducción, porque ellas—las mujeres—son las llamadas a informarnos si Ovidio en sus *Heroides* interpreta bien o mal el lenguaje de la mujer enamorada. Yo creo que no, y que esas páginas de rubor antes citadas, no las escribiría mujer ninguna, ni cristiana ni pagana ni mahometana siquiera. Además, quisiéramos verlas molestadas de que el poeta no sepa cantar de la pasión amorosa de la mujer sino el placer sensual, siendo—creemos—lo menos apetecible en ellas. Pero las bellas traductoras—acaso por rubor de tocar estos asuntos—se contentan con resumirnos las afirmaciones de la crítica tradicional sobre ese libro, mal considerado como lírico, e indicar, en la nota preliminar de cada carta, la tragedia o poema—griego o latino—en que está basado su contenido, y que es para Ovidio pretexto de su narración—επος—admirable.

Como no ha llegado todavía a nuestra Redacción el primer volumen de las cartas de Plinio el joven, no sabemos lo que en su Introducción el traductor nos diría sobre el valor literario de estas cartas. Lo tradicional es alabarlas mucho por lo atildado de su estilo; pero señalarlo como impropio del estilo epistolar, que debe ser todo espontaneidad, todo sencillez. Y comparan las cartas de Plinio con las de Cicerón, diciendo que el primero tenía sólo presente al destinatario; mientras el segundo, con la experiencia de popularidad de aquéllas, pensaba en la posteridad, y por eso las limaba tanto. Pero yo creo que los destinatarios de Plinio son fingidos en su mayoría—no se concibe de otra manera que fuera tan crecido el número de sus relaciones, puesto que cada una de sus centeneras de cartas lleva casi destinatario distinto—y el género epistolar, no es en él más que pretexto para darnos noticias de algún pleito o suceso contemporáneo, describirnos su villa, las fuentes del Clitumno, la erupción del Vesubio en la que pereció su tío, una inundación, etc.; es decir, temas literarios por el estilo de los que amenizan las páginas de los periódicos del día. Por eso estas cartas fueron tan leídas; y el mayor mérito de la presente edición, es el aparato crítico con las variantes de la multitud de códices que nos conservan libros tan estimados en lo antiguo y de tanta modernidad a la vez, donde tanto se puede aprender para dar perpetuidad, por la belleza de forma, a temas efímeros o vulgares o al alcance de todos.

La pasión de Cristo meditada, por el P. Cayetano MARÍA DE BÉRGAMO, capuchino; versión castellana por el P. Gaspar de Murchate, de la misma Orden. Dos volúmenes, en 16.^o, de 452 y 522 págs., en tela. Barcelona, Editorial Franciscana, 1926.

Unas cien meditaciones, con sus puntos y frutos prácticos, sobre los episodios de la pasión del Salvador, que nos relatan los evangelistas, omitidos los que la piedad cristiana supone, tan universalmente que parecería escandaloso negar su autenticidad.

Pero para la sólida piedad, basta con lo que tuvieron a bien relatarnos los secretarios—digámoslo así—del Espíritu Santo. Mucho nos agradecería ver en las manos de las personas devotas estos tomos de meditación en vez de los *Devocionarios* al uso, que por abarcar tanto no pueden menos de tratar a la ligera, en las fórmulas del *Vía-Crucis*, lo que debe ser el tema—lo quiere S. Pablo, que no sabía predicar sino de Cristo y crucificado—el tema, digo, de nuestra meditación, más que diaria, asidua.

Tratado del amor de Dios de San Francisco de Sales, traducción del Dr. Lorenzo Alonso Rueda; 784 págs., en 8.º, ptas. 5,50, en tela. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1928.

Va figuraba en la colección de libros piadosos de *Apostolado de la Prensa*, éste de San Francisco de Sales; pero en una traducción de los malos tiempos de nuestra literatura, donde la sencillez encantadora del Obispo de Ginebra aparecía afeada por culturanismos sin número. La presente, tan castiza, y a la vez tan fiel, hace atrayente la lectura de Tratado, tan lleno de instrucción y devoción a la vez, como de tal Santo y Doctor de la Iglesia, de los más excelsos en santidad y sabiduría; porque no hay que creer que los títulos de *Santo* y *Doctor*, que la Iglesia confiere, son rasero de igualdad en cuantos estos títulos llevan.

Hecha, además, la presente versión sobre la edición crítica de las obras del Santo doctor, llevada a cabo por el competentísimo Dom B. Mackey, tiene otras ventajas que la mayoría de los fieles sencillos no notarán, pero que no están de sobra para la piedad instruida y consciente que en todas las almas debemos trabajar porque florezca: se notan en bastardilla las frecuentes palabras de la Sagrada Escritura con que el Santo doctor corrobora sus asertos, dejando en redondillas las otras en que se perifrasea o explica el texto sagrado; se anota el lugar de la Escritura a que tales palabras pertenecen; y se anotan, además, todas las sentencias que, no sólo de los santos padres, sino también las de escritores paganos o contemporáneos y aun las alusiones recónditas que apropia para su Tratado San Francisco de Sales, sin citarlas algunas veces, y que para el competentísimo Dom B. Mackey no han podido pasar desapercibidas.

Lo correcto de la impresión, además, donde sólo dos erratas insignificantes hemos notado, la esbeltez de tipos, la calidad fina y satinada del papel, el formato..., todo nos hace amable el Tratado, y por todo merece plácemes de agradecimiento *Apostolado de la Prensa*.

Cuentos de Semana Santa, Miscelánea poética, por Juan ALONSO VELA, canónigo del Sacro Monte. Granada, 1927.

Los cuentos son dieciseis, y tienen todos o la mayor parte, visos de sucedidos, en Semana Santa los más, y con personajes apodados con nombres de los que intervinieron en la Pasión de Cristo, los restantes. Están además contados con mucha sal, de manera que si a veces el suceso parece soso, como el cuentista sabe condimentárnoslo, tiene que gustar a todos. Tienen además la sana intención de poner en ridículo las representaciones plásticas de la pasión, al parecer muy arraigadas en los pueblos de Andalucía, puesto que tanto se prestan a profanaciones, y más sirven para diversión que para fomento de la piedad cristiana.

La *miscelánea poética* son unas docenas de poemitas breves, religiosos en casi su totalidad; en versos bastante prosaicos, pero rebosantes de sincera piedad todos ellos, y de sano humorismo los escasos profanos.

Clásicos Castellanos: 80, Juan VALERA. **Pepita Jiménez;** 81, SAAVEDRA FAJARDO. *Ideal de un príncipe político cristiano representado en cien empresas*, II. Madrid, «La Lectura», 1927.

Ya hemos manifestado, con motivo de Espronceda, Zorrilla, Campoamor, etc., nuestra disconformidad con la intromisión en la *Colección de Clásicos*, de autores tan modernos. Reiterémosla sobre la de Valera, contemporáneo todavía. Y no porque le tengamos por menos clásico, en el sentido amplio de la palabra, fuera de toda limitación de tiempo, que aquellos otros románticos y posrománticos, y aunque muchos del mismo período clásico; sino porque con tan amplio criterio, queda la puerta abierta al individual y actual, sujetos uno y otro a rectificaciones. No basta—creemos—la consagración pública y oficial de un momento—el del centenario, por ejemplo—ni la de tendencias de escuelas o períodos; hace falta la ratificación continuada de generaciones por espacio de siglos.

Por lo demás, tanto el autor—Valera—como la obra escogida—Pepita Jiménez—ya cuentan los editores que tendrá muy difundida aceptación, y—lo repetimos—a nuestro parecer merecida. Y más con la tan instructiva y compendiosa introducción del competentísimo Miguel de Azaña, como sólo de un contemporáneo puede ser hecha, cuando los sucesos de su vida pública y privada viven en la memoria de muchos todavía y pueden ser verificados por diversos testimonios. Y las ediciones acreditadas de *La Lectura*, tan manejables, tan netas y esmeradas, ¿quién duda que tiene que invitar a reiterar la lectura de tan acreditada novela?

De las *Empresas*, ya dijimos lo suficiente al hablar del primer volumen. Esta si que es obra clásica, consagrada por los siglos. En el presente se nos dan hasta la 52. Todavía se necesitarán otros dos volúmenes para llegar a la 100. Pero es lectura tan sustanciosa, que no sólo así dividida, sino desmenuzada en cien partes, como el autor nos la da, conviene tomarla para digerirla convenientemente. Y aún convendrá interrumpirla de cuando en cuando, por espacio de días y aún semanas, para que no nos sepa a repetición la analogía de los cien temas sobre el mismo asunto.

Romances de Góngora, editados por José MARÍA COSSÍO; 252 págs., en 8.º, ptas. 5. Madrid, «Revista de Occidente», 1927.

Es el segundo de los tres volúmenes que, para conmemorar el tercer centenario de la muerte del poeta, nos edita la «Revista de Occidente». Del primero—*Las Soledades*—hablamos ya en esta revista (CVI, 161, Julio-Agosto de 1927); del tercero—*Antología poética*—hablaremos a su tiempo. En el presente se nos dan noventa y cinco romances indiscutiblemente auténticos, desechándose otros muchos que corren a nombre del poeta. Pero la palabra *romance* tiene aquí la significación amplia de *versos arromanzados*, en asonancia, pues, con los octosilábicos, se nos dan también los versos cortos de letrillas y glosas.

Esto y la colocación por orden cronológico, hace entretenidísima la lectura, donde la variedad y mezcla de lo narrativo con lo lírico y de lo serio con lo jocoso, alejando todo cansancio, nos invita a proseguirla con inacabable deleite en divertidísima emoción.

Al *romancero* de Góngora preceden cuatro páginas de prólogo, donde con aires de polémica y en lenguaje un tanto culterano se nos dice lo que, puesto en términos claros, nadie creo discutirá: que los romances de Góngora son también gongorinos, aunque no en tanto grado como las *Soledades* y el *Polifemo*, donde culmina la manera del poeta cordobés. Con la disposición de Cossío por orden cronológico, se pone de relieve tan palmaria afirmación, pues la lectura, fácil y para todos inteligible de la primera mitad,

e va tornando cada vez más oscura, hasta reclamar los últimos romances—como de las *Soledades* hizo Amado—una traducción en prosa para su inteligencia.

FR. J. M.^a A.

Deipara V. Maria, Universalis gratiarum mediatrix. Dissertatio theologica auctore Dre. Antonio FERNÁNDEZ NISTAL, Canonico S. E. Cathedralis Carthaginensis et Professore Theologiae Fundamentalís in Seminario Fulgentino. Murciae, Typis ephemeridis «La Verdad», MXMXXVII.

Tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores esta hermosa disertación sobre la mediación universal de la Virgen María, sobre la cual tanto se va escribiendo. Es breve por su tamaño; mas no carece de importancia, ya por la actualidad de la cuestión, ya por la competencia con que se desarrolla. Está dividida de la siguiente manera. Para determinar el estado de la cuestión precisa bien el diverso modo en que Dios, Jesucristo y los Sacramentos son causa de la gracia, y el modo posible según el cual la Virgen María puede tener alguna influencia en la causalidad de la gracia. Esto hecho, establece la siguiente conclusión: «Beatissima Virgo Maria instituta est a Deo universalis mediatrix in distributione gratiarum, ita ut nulla gratia ad homines descendat nisi per actualement mediationem seu intercessionem ipsius Beatae Mariae Virginis». Todo lo restante de la disertación lo ocupa su autor en demostrar con diversos géneros de argumentos teológicos esta conclusión. Al final trae un capitulito a modo de corolario sobre la definibilidad de la mediación universal de la Virgen María en la distribución de las gracias.

Siete son los géneros de argumentos teológicos que el autor aduce en confirmación de la mediación universal de la Virgen: 1) ex Sacra Scriptura; 2) ex magisterio ordinario Ecclesiae; 3) ex liturgia seu praxi Ecclesiae; 4) ex Sanctis Patribus; 5) ex auctoritate Theologorum scholasticorum; 6) ex monumentis archeologicis et communi fidelium sensu; 7) ex rationibus theologicis.

Los argumentos de Sagrada Escritura son los comúnmente aducidos por los teólogos en favor de esta cuestión. Si estos argumentos prueban, o no, lo dejamos al juicio de los exégetas, muchos de los cuales seguramente se resistirían a suscribir la interpretación que los teólogos quieren dar a ciertos pasajes de la Escritura, en los cuales creen estar enseñada la mediación universal de la Virgen.

En lo que respecta a las enseñanzas de los teólogos escolásticos sobre esta doctrina está bastante completo.

A Santo Tomás—como era justo—le concede una importancia excepcional; y por eso estudia con bastante amplitud los principios mariológicos enseñados por el Sto. Doctor, de los cuales se desprende con bastante claridad la mediación universal de la Virgen María. En cambio, al Bto. Alberto Magno le concede menos importancia de la que merece, al menos en esta cuestión particular.

Las razones teológicas que trae en favor de su tesis, son las tres siguientes: 1) la divina maternidad; 2) su cooperación en la obra de la Redención, y 3) su maternidad espiritual respecto de los hombres. Una lagunita notamos en este precioso trabajo, y es la falta de un capítulo donde *ex professo* se estudiase la *naturalza* y modo de la mediación de la Virgen. Bien es verdad que el autor indica varias veces cuál es su mente sobre este punto (págs. 9, 12, 32), pero no creo que esto baste para solucionar el punto hoy más oscuro en lo tocante a la mediación universal de la Virgen. A pesar de lo cual, no dudamos en recomendar esta hermosa disertación, a los que—no sintiéndose con suficientes fuerzas para leer extensos infolios—quieran estar bien impuestos en una cuestión tan importante y de tanta actualidad.

Catecismo popular sobre la mediación universal de María. 88 págs., en 16.º, por el P. José M. BOVEZ, S. J.

Era necesario que doctrina tan consoladora y de tanta importancia en la vida cristiana, como la de la mediación de María, se pusiera al alcance de todos los cristianos. Esta necesidad vino a llenarla el infatigable pregonero de las glorias marianas, el Padre Bovez, S. J., por medio de su *Catecismo sobre la mediación universal de María*. Consta esta obrita de dos partes: en la primera expone el autor cómo la Virgen María es, en verdad, Mediadora entre Dios y los hombres y que su mediación es absolutamente universal; en la segunda explica los diversos aspectos de esa mediación. Siguen después dos apéndices, uno *histórico* sobre la devoción de la Iglesia a la Virgen María, Medianera de todas las gracias, y otro *ascético* acerca de la devoción a la Virgen María, Medianera de todas las gracias.

Nosotros suscribimos gustosos el juicio de la Academia de Lérida y felicitamos cordialmente al autor del Catecismo por el beneficio que prestará a tantas almas cristianas, dándoles a conocer tan excelsa prerrogativa de María.

FR. F. P.

Un apotre de 15 ans: *Charles-Henri de la Bouillerie*, por el R. P. Emile HERBINIERE, C. S. Sp. Nouvelle édition, 80 págs. en 8.º Tequi, Rue Bonaparte, 82. París, VI, 1928.

Es una breve, pero hermosa y sentida biografía; en ella pone de relieve el autor el espíritu fogoso y profundamente religioso de este pequeño apóstol de quince años, que, desde sus primeros años, se propone como suprema aspiración ser sacerdote, y sacrificar su vida por la defensa de la verdad, en servicio de Dios y bajo la blanca librea de Sto. Domingo. Es, en verdad, edificante y conmovedora la lectura de este folleto; por eso la recomendamos, muy en especial para seminaristas y jóvenes estudiantes religiosos, que tienen aquí un vivo y admirable ejemplar a quien imitar.

FR. E. U.

Biblioteca Rosa: **Los dos ilusos**, por la Condesa de SÉGUR, un tomo en 4.º, ilustrado, págs. 198; traducción de Ventura Fraga. Tipografía La Educación, Aviñó, 20. Barcelona.

La casa editorial presenta esta obrita de la Condesa de Ségur como una *novela de aventuras*. Dos jóvenes, casi niños, bretones, obtienen por medios bien cómicos y regocijantes, el permiso paterno de abandonar su terruño por la Ciudad Luz, donde padecen unas peripecias dolorosas. Aleccionados los incautos ilusos, vuelven bien pronto a su desdeñada Bretaña, lamentando su triste experiencia parisina. Este es el resumen de la novelita, salpicada de gracias y de episodios trágico-cómicos. Hay personajes interesantes, si bien bordean con frecuencia el abismo de la caricatura; los protagonistas, por el contrario, son de una contextura moral endeble, de niños-muñecos. La pluma corre fácil y donairoso, con una facilidad y donaire muy franceses. No carece de riesgos literarios el empleo del diálogo y de ciertos recursos propios de la comedia.

El solo nombre de la autora recomienda desde luego la lectura de esta graciosa novela. La traducción, feliz en general, no está libre a veces de lunares, como la confusión, aunque rara, de la z y la s castellanas, y el empleo de algún galicismo de fácil corrección.

Narraciones escolares: I, **Bajo los pinares de Copper River**. II, **Raimundo Bolt**. Dos tomos ilustrados en 4.º, con 156 y 183 págs. respectivamente, por el P. Enrique SPALDING, S. J. Editorial La Educación, Aviñó, 20. Barcelona.

¿Son verdaderas novelas? ¿Son simples narraciones? Lo que sí cabe afirmar de las obritas del P. Spalding es que constituyen un alarde de bellezas literarias, de interés simpático, de amenas «lecciones de cosas», dentro, claro está, de los límites en que se desarrollan; pues se dirigen a la joven clase escolar.

En la primera de las obritas, unos colegiales bajo la dirección de un hombre bonachón y risueño, conocido con el apodo del «Gobernador», van a pasar las vacaciones veraniegas a la sombra de los pinares de Copper River, en el alto Michigán. La caza, la pesca, el canotaje entretienen los días de los colegialillos, mezclándose a sus recreos muy útiles lecciones... Simultáneamente a estos inofensivos pasatiempos, se desarrolla otra acción, un tanto de película cinematográfica, en que intervienen uno de los pequeños excursionistas y cierto personaje misterioso: el hombre de *baja ribera*. Terminan ambas acciones con una sanción tan natural como moralizadora en la gran ciudad de Chicago.

Raimundo Bolt es el nombre de un pequeño aventurero, dotado de singular simpatía. Una *escapada* sin malicia lo lleva desde Chicago, ruidosa y opulenta, hasta una ciudad o villa, llena de quietud campestre. Vive Raimundo como huésped del Sr. Cura Párroco, sacerdote caritativo y evangélico. Y en los campos asiste el pequeño Bolt a lecciones interesantísimas de agricultura, etc.

Las novelitas del P. Spalding sus muy útiles para los jóvenes, a quien van dirigidas.

FR. J. L. T.

Teoría Física de la Música, por D. Juan DOMÍNGUEZ BERRUETA, catedrático del Instituto de Salamanca. Talleres «Voluntad», Serrano, 48. Madrid.

Es este un trabajo original, científico, que prueba lo que afirma, y sobre todo, un trabajo que exigían las circunstancias, dada la actual tendencia a una música nueva; con lo cual queda justificada la idea verdaderamente genial del Sr. Berrueta.

Lo primero que se propone el autor es destruir ese antagonismo aparente entre la música científica y la música artística, poniendo cada cosa en su punto y señalando lo que tiene la música de propio, de *específico*, y lo que tiene como ciencia subalternada a las matemáticas y a la física. La regeneración de la verdadera gama, a base de la adopción del siete harmónico, es otro de los puntos que el Sr. Berrueta trata con profundidad y con verdadero dominio de la materia, cualidades que se advierten desde las primeras páginas de su obra. Por último, ofrece a los artistas un *nuevo* sistema de inversión «con un eje de simetría distinto para cada tonalidad, con intervalos diversos y en dirección contraria», con lo cual duplica la música existente, puesto que resulta «una composición musical nueva, de un colorido enteramente distinto y de una sensación opuesta». No es esta obra de un día ni de un año, es fruto de un maduro estudio de comparación y de análisis y de sistematización, de conocimientos dispersos en infinitud de obras más o menos afines. Es, además, una obra erudita, casi demasiado erudita. Nos parece que, en algunos casos, prescindiendo de los autores citados, ganaría la obra en claridad, sin menoscabo de la autoridad.

Merece mil plácemes el Sr. Berrueta, por haber llevado a cabo una obra de tanta necesidad, sobre todo en estos tiempos, en que se da tan poca importancia al estudio científico de la música. Es una obra de actualidad, muy digna de estudio, tanto para quienes deseen conocer cuánto debe la música a las matemáticas y a la física, como para los que quieran conocer lo anticientífico y antiartístico del sistema harmónico actual.

Acta Conventus Velehradensis anno MCMXXVII. Olomucii, 1927. Sumptibus Academiae Velehradensis. Págs. 321 en 4.º 1927.

Hermoso por la presentación tipográfica, pero más hermoso por el contenido, es este libro, que contiene los actos del último congreso por la unión de las iglesias, y es una prueba del fervor que reina en las naciones de la Europa Central por esta causa.

Coincidiendo con el undécimo centenario del nacimiento de S. Cirilo, apóstol de los Eslavos, se celebró en Velehrad, ciudad de la Moravia, en que se halla su sepulcro, esta solemne asamblea, en que tomaron parte los elementos católicos de las naciones eslavas, pertenecientes a ambos ritos, latino y oriental. El Sumo Pontífice la había de antemano aprobado y fomentado con sus cartas. Los actos son singularmente instructivos, por cuanto en ellos se estudia las doctrinas teológicas, que más dividen las iglesias. El tema fundamental, discutido en varias conferencias teológico-históricas, era el *formalismo*, que los rusos, sobre todo, atribuyen a la Iglesia Romana, o sea el concepto *jurídico* de la Iglesia, con el *formalismo* en el concepto de los sacramentos, etcétera, en oposición a una concepción más mística, que a su juicio tienen ellos. La conclusión que de estas conferencias se saca, expresamente afirmada por varios congresistas, es la dificultad de la unión causada, sobre todo, por la indisciplina mental que reina en la Teología ortodoxa. Más consoladoras son las informaciones de los misioneros acerca de los ortodoxos, los cuales van sintiendo, al parecer, con ánimo sincero, la necesidad de la unión y el deseo de la misma.

La conclusión práctica, inculcada por el mismo presidente, el arzobispo de Olmütz; es el *ora et labora*, mientras llega la hora señalada por Dios en sus inescrutables designios.

FR. A. C.

Dominicanisches Geistesleben. Vida espiritual dominicana. Biblioteca mística editada por los Padres de St. Josefskölle Vechta i. O. Albertus-Magnus-Verlag, Vechta in Oldenburg.

I tomo. Joannes MUMBAUER: *Die Breife des seligen Jordan von Sachsen.* Las cartas del B. Jordán de Sajonia traducidas del latín con una introducción histórica. Págs. L-129 en 8.º 1927.

II tomo. P. Hieronymus WILMS, O. P.: *Das Tugendstreben der Mystikerinnen.* Aspiraciones virtuosas de las místicas. Págs. 298 en 8.º 1927.

III tomo. P. Suitbert M. SORETH, O. P.: *Von gotlichen Leben.* De la vida divina. Opúsculo atribuido a Santo Tomás, con un comentario del P. Lemonnyer, O. P. Traducidos del latín y francés respectivamente. Págs. 216 en 8.º 1927.

IV tomo. P. Laurentius M. SIEMER, O. P.: *Die mystische Seelenentfaltung unter dem einfluss der Gaben des Hl. Geistes.* Evolución mística del alma bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo, según la doctrina de Santo Tomás. Págs. 169 en 8.º 1927.

Los profesores del Colegio apostólico de la provincia dominicana de Teutonia, emprenden la publicación de una biblioteca mística para contribuir directa e inmediatamente a fomentar el movimiento místico. Intentan poner al alcance de todos los escritos de los grandes maestros de la vida mística; obra ésta en gran manera práctica, en estos tiempos en que un falso misticismo causa tantos daños en las almas que buscan sinceramente satisfacer las aspiraciones del alma *naturalmente cristiana*.

Esta colección, a la par que divulga las doctrinas de expertos maestros, refuta a su vez de un modo eficaz la opinión desacertada de algunos, sin excluir a católicos, que juzgan la mística dominicana es un tanto sombría y abstrusa.

La presentación de los tomitos, llegados a nuestras manos, revela buen gusto y nos atrevemos a asegurar un gran éxito a la «Vida espiritual dominicana».

Con gran acierto, va encabezada la colección con las cartas del Bto. Jordán de Sajonia, traducidas por el literato Joannes Mumbauer y ampliamente prologadas por el mismo. Está hecha la traducción sobre el texto de la edición crítica del Dr. B. Altauer (Leipzig, 1925).

El substancioso prólogo contiene la vida del Santo, el itinerario de sus viajes, la cronología de sus cartas, en cuanto es posible darla, y un juicio del valor extraordinario de dichas cartas, tanto en el orden doctrinal como en el histórico.

La traducción nos parece un verdadero modelo, pues conserva el perfume del original y deleita además *por la exquisitez del estilo moderno*.

Lo mismo podemos decir de la traducción del opusculito *de divinis moribus* que el P. Suitbert nos ofrece en el III tomo, juntamente con el comentario del P. Lemonnyer.

Trata este opusculito de los atributos y perfecciones divinas y de cómo debemos imitar, en todas nuestras obras, al mismo Dios. El comentario, sin profundizar mucho las doctrinas del opúsculo, lo explica exegética y teológicamente, inclinando el ánimo del lector a la contemplación de tales doctrinas. El opúsculo está tomado de la edición Parmeuse de las obras completas de Sto. Tomás. Aunque las razones alegadas por ambos autores para vindicar su autenticidad, no nos parecen convincentes, no por eso deja de ser acertada su publicación en esta biblioteca mística, dada la profunda y práctica doctrina que encierra.

Los tomos II y IV contienen estudios personales y sistemáticos sobre la vida ascética y mística. El P. Jerónimo divide su obra en tres partes, conforme a la triple vía que conduce al alma a la cumbre de la perfección, y expone magistralmente las virtudes que son características de cada vía. Confirma su exposición con ejemplos de algunas almas místicas dominicanas de la edad media y de otras órdenes religiosas sacados de las crónicas de sus conventos. Con frecuencia cede la palabra a estas almas místicas, de ahí que su lectura resulte instructiva y edificante, a la par que agradable y sugestiva.

El P. Laurencio explica en el IV tomo el desarrollo místico del alma desde sus principios hasta llegar a la perfección, conforme a la doctrina de Sto. Tomás.

La introducción declara con gran acierto el concepto adecuado de la mística; la 1.ª parte nos da en tres capítulos las nociones previas sobre el oficio de las virtudes y las relaciones entre Dios y el alma.

La parte principal está dividida según las tres vías; atribuyendo a la vía purgativa los dones de temor, de piedad y de ciencia; a la iluminativa los de fortaleza y de consejo; y por último a la unitiva los de entendimiento y sabiduría.

Es un trabajo muy teológico y nos da en él el verdadero y claro concepto de toda la vida sobrenatural, resultando muy a propósito para disipar la confusión que reina, por desgracia, en muchos libros de autores ascéticos y místicos.

FR. H. A.

Guía del alma devota, por el P. Fr. Buenaventura BOTELLA, O. F. M, Biblioteca Franciscana. José Vilamala. Provenza, 266. Barcelona.

La Biblioteca Franciscana que viene publicándose bajo la dirección del P. Legisima, ha sido enriquecida con la excelente obrita que hoy presentamos a los lectores de nuestra Revista. El autor comenzó a publicarla en la hoja mensual titulada «El Terciario Franciscano instruido»; y en atención al provecho espiritual que de su lectura reporta-

ban los fervorosos terciarios a quienes principalmente se dirigía, y al requerimiento con que le instaban a que publicase en libro aparte los capítulos que ya habían ido saboreando, movió al P. Botella a darles gusto ampliando y completando su trabajo tal cual aparece ahora, el cual nos complacemos en recomendar muy de veras, no sólo a los terciarios franciscanos, sino a todas las almas que anhelan escalar las cumbres de la virtud y perfección cristiana, porque en este librito hallarán un guía seguro que los conduzca a la realización de tan santo anhelo.

La educación física, intelectual y moral de los niños. 35 Conferencias por el Abate SIMÓN. Traducción del P. Angel Gago, O. S. A. Casa Editorial Bailly-Bailliere, S. A. Núñez de Balboa, 21, Madrid.

El Abate Simón, delegado por el Sr. Obispo de Namur para dirigir la obra de «La Educación familiar», nos da en estas 35 Conferencias todo un programa completo de educación de los niños desde el triple punto de vista indicado, desarrollado por el autor en un estilo sencillo y robusto a la vez. Aunque sin grandes pretensiones filosóficas ni científicas, tiene este libro un positivo valor doctrinal y educativo y notable amenidad, gracias al acierto con que sensibiliza la doctrina y la aplica a casos corrientes de la vida, ilustrándola y dándola gran realce y eficacia con el relato de historias y ejemplos antiguos y modernos.

Juzgamos utilísima esta obra, lo mismo para sacerdotes que para seglares, para todo educador, en una palabra. En él hallarán un guía excelente y sugestivo para inspirarse y hablar con acierto y eficacia sobre cualquiera de los numerosos temas que abarca el problema de la educación.

Algunas erratas se han deslizado por la obra, sin duda no del traductor, sino de los cajistas, entre las que señalamos la siguiente de la Conferencia 5.^a página 48: «La experiencia nos atestigua que el medio que ejerce una influencia poderosa sobre los objetos que viven en él y en él se desarrollan, sean hombres o sean vegetales, poco importa». El autor ha querido indudablemente decir todo lo contrario. Y la corrección de la errata se ha de hacer así: La experiencia nos atestigua que el medio ejerce una influencia poderosa sobre los objetos que viven en él y en él se desarrollan; sean hombres o vegetales, poco importa.

¡Sed Apóstoles! El «todo seráfico en amor» y el problema del apostolado, por el P. Victorino FACHINETTI, O. F. M. Obra traducida y prologada por el P. Fernando Fort, O. F. M. 367 págs. Casa Editorial de Arte Católico. José Vilamala, Provenza, 366. Barcelona.

Con este hermoso libro se completa la magnífica trilogía que el docto y elegante autor ha compuesto para honrar y perpetuar la memoria del Santo Patriarca de Asís, con ocasión del séptimo y glorioso centenario de su muerte, y encender y fomentar en las almas el fuego divino en que ardía aquel Serafín.

En la primera parte, *¡Sed alegres!*, estudia «la amable, dulce y simpática figura del Santo individualmente considerado, es decir, en lo que constituye una de las características más brillantes de su espíritu: aquella serena, perfecta y constante alegría, fruto de las peculiares y múltiples virtudes de su alma». En la segunda, *¡Sed amigos!*, estudia al Santo «en la intimidad de sus más caros y devotos amigos; en la llama inmensa de caridad que hizo de él el poeta del más puro y excelso amor; al cantor soberano de la caridad fraterna». En esta tercera, *¡Sed Apóstoles!*, ensancha el autor el horizonte de sus investigaciones, «presentando al Santo ante el mundo entero, es decir, en relación con las almas para cuya evangelización estaba llamado».

Nos es grato atestiguar que el P. Fachinetti, cuya competencia y preparación, así.

histórica como literaria para esta clase de trabajos, ya conocíamos por su otra obra, *San Francisco en la Historia, en la Leyenda y en el Arte*, ha desempeñado felizmente su noble tarea; y que tanto las innúmeras huestes franciscanas, como cualquiera otra clase de personas que deseen conocer la compleja y excelsa figura del Serafin de Asís, y amarla, y asimilarse su espíritu, lo conseguirán fácilmente adquiriendo y meditando esta trilogía cuya última parte presentamos al público hermosamente traducida a nuestra lengua por el P. Fort.

Solaces del hogar. Lecturas amenas para todos los días del año, por el P. Samuel EIJÁN, O. F. M. Tomo V. Mes de Mayo. Biblioteca Franciscana. José Vilamala. Provenza, 266. Barcelona.

Con ansia hemos deseado llegara el momento de estampar y hacer pública nuestra efusiva felicitación al P. Eiján por la oportunidad y el acierto de proporcionar lecturas amenas y cristianamente confortadoras a las almas, hoy, quizá más que nunca, sedientas y necesitadas de sano y jugoso alimento espiritual. Son largas las horas del día aún para los que más metidos están en el tráfigo incesante de la vida moderna; y quien más, quien menos, todo el mundo lee, sabe Dios con qué provecho, las más de las veces. La gente joven y el mundo femenino singularmente, se nos malea y corrompe a ojos vistas en esas horas de recreo que dedica a la lectura de cosas amenas.

El P. Eiján les ofrece manjar sano y sabrosísimo, aderezado con todas las preesas del arte literario en esta serie de libros que, bajo el epígrafe general de *Solaces del hogar*, viene a ser un nuevo y verdadero año cristiano, repleto de lecciones interesantísimas arrancadas de la vida real, donde no ya sólo los santos (que también hoy los hay), sino también los no santos que en todo tiempo abundaron más, nos hablan y enseñan agradablemente, educándonos el alma y ayudándonos a orientar la vida hacia el norte de la virtud salvadora.

No conocemos los volúmenes de esta obra publicados anteriormente. Pero si, como suponemos, llevan el aire de este que acabamos de leer, no hay sino felicitar al autor cordialmente, y animarle, si no lo está ya, a proseguir su faena, dándonos pronto los doce volúmenes enteros y verdaderos, tan amenos e instructivos como este de Mayo que es el 3.º de la serie.

Avaloran y dan magnífico realce a esta obra, las *Flores poéticas* que de vez en cuando entrevera el autor en su libro, algunas de ellas de vigorosa inspiración y de suelta y espontánea rima.

Vamos tras él... Devocionario de piedad franciscana, breve y completo a la vez, dedicado particularmente a los hijos de la V. O. T., por el P. Juan R. DE LEGÍSIMA, O. F. M. Casa Editorial de Arte Católico. José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona.

El epígrafe dice suficientemente lo que es este libro. Y nosotros queremos añadir que el P. Legísima realiza admirablemente el pensamiento que presidió a su composición y nos da todo cuanto nos promete al decir en el prólogo que su intento es: «hacer un devocionario franciscano de pocas páginas y, al mismo tiempo, muy completo». Para lograrlo «ha espigado acá y acullá en el rico campo de la piedad franciscana, valiéndose del legado inapreciable que en la ascética y mística le han dejado sus Hermanos de hábito».

Y, en efecto, en todas las prácticas y ejercicios de devoción, así habituales como especiales, de que consta este precioso librito, se aspira el más puro y denso aroma franciscano, de tan rancio abolengo espiritual, y de tan confortador y poético sobrenaturalismo, que no hay más que desear.

A la excelencia del contenido hay que añadir la belleza y la manualidad del volumen que han de ser nuevos y valiosos atractivos que faciliten su pronta y rápida difusión.

FR. M. G. C.

El Observatorio del Ebro. Idea general sobre el mismo, por el P. Ignacio Puig, S. J. Un tomo de 200 páginas esmeradamente impreso en papel couché superior, con 130 figuras, 5 pesetas. Cervantes, 19, Tortosa.

Es este libro, como dice su autor, una historia completa del Observatorio del Ebro. Estudia en primer lugar la elección del emplazamiento del Observatorio, el material científico del mismo en sus diferentes secciones y los brillantes resultados obtenidos, cuidando de dar al mismo tiempo, una idea bastante completa de la naturaleza de los fenómenos que en cada sección se observan.

A continuación trata de las publicaciones del Observatorio, trabajos de investigación, servicios prestados, etc.; en una palabra, de su actuación externa, y por último da a conocer la buena acogida que ha tenido en el público, como lo prueban las distinciones honoríficas, visitas al Observatorio y donativos al mismo. Merced a la claridad y precisión expositivas del P. Puig y a las muchas y hermosas figuras que ilustran el texto, resulta su lectura fácil y agradable. Quienes no hayan tenido el gusto de visitar personalmente el Observatorio del Ebro, con la lectura de este libro pueden formarse una idea clara del preeminente lugar que ocupa, en España y en el Extranjero, entre las instituciones similares.

FR. C. A.

Los Manuscritos del Maestro Fr. Francisco de Vitoria, O. P. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones por el R. P. Fr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. Valencia, Real Convento de Predicadores. En 4.º págs. 240, 12 ptas.

Sería ocioso encarecer aquí lo que en el campo erudito de la escolástica significa el nombre del P. Beltrán Heredia, uno de los pocos, por no decir el único, que los españoles de hoy podemos oponer, ciertamente sin desdoro, a la competencia de los extranjeros, en ese linaje de estudios. Cabalmente la firma de tan docto dominico es de las más conocidas entre nuestros lectores. Colaborador asiduo de LA CIENCIA TOMISTA desde los primeros años de su fundación, a ella vino entregando hasta ahora todo el fruto de sus andanzas e investigaciones históricas.

Las páginas de esta Revista fueron para el P. Beltrán como un palenque abierto donde por espacio de diecisiete años dejó exhibir las más gallardas muestras de su valía, enseñando con sus artículos, tan modestos como doctos, a muchos que pasaban por omniscientes y jueces sumos en la materia. ¿Cómo no recordar por ejemplo las *Crónicas del movimiento tomista contemporáneo*, que tan sinceras y halagadoras alabanzas arrancaron a las Revistas extranjeras, a pesar de que no pocas veces venían a echar por tierra hipótesis y opiniones patrocinadas por esas mismas Revistas?

Toda la producción literaria del P. Beltrán se encuentra en LA CIENCIA TOMISTA, desparrramada por los ya numerosos Tomos de la Colección. La misma obra que anunciamos apareció en ella en su principal parte, siendo allí donde por vez primera los amantes de nuestro pasado intelectual saborearon las peregrinas noticias que el P. Beltrán añadía a las muchas y muy estimables recogidas por el P. Getino en su interesante libro sobre el Sócrates alavés. Aquellos tres artículos tan densos, tan razonados, tan eruditos, avalorados con notabilísimos apéndices—ecos sin embargo casi imperceptibles de las enseñanzas del glorioso restaurador de la teología española—constituyen hoy el fon-

do del volumen que tenemos a la vista, y el cual es a nuestro juicio el mejor monumento hasta ahora levantado a la gloria de aquel excelso dominico. Fortuna para Vitoria fué que en este monumento pusieran mano un escritor de las dotes del P. Heredia y un artista del gusto del P. Urbano, autor y editor, respectivamente, de *Los Manuscritos* del maestro salmantino.

Saint François D' Assise et son oeuvre, por el P. Aquiles LEÓN, O. F. M. Lethielleux, París. Subirana, Puerta Ferrisa, 14. Barcelona.

Un libro más que sumar a la literatura franciscana provocada por el reciente centenario del seráfico Fundador. Con él ha querido su autor «iniciar al público francés en el conocimiento de la Historia de los Frailes menores». Es un buen compendio, escrito en estilo brillante y animado. La figura del glorioso Patriarca italiano aparece dibujada con todo aquel encanto atrayente que le ha prestado la leyenda. Su *Obra*, limitada en estas páginas a solos los frailes menores, se destaca lo suficientemente grande para conciliarse la admiración y el cariño del lector. El P. León siente especial afecto por Escoto «uno de los mejores hijos y discípulos del santo, el que mejor ha expresado teológicamente los sentimientos del seráfico Patriarca». La personalidad científica de San Buenaventura queda relegada en este libro a un lugar secundario. El auténtico maestro de la escuela franciscana, el Doctor sutil, cuya doctrina sobre el principal motivo de la Encarnación acaba de ser como sancionada (!) por la Encíclica *Quas Primas* del Pontífice reinante.

Hijos de la Iglesia, por René Bazán. Editorial Voluntad, Madrid, 6 ptas.

Si los santos constituyen la porción más noble de la humanidad, y en serlo estríba la perfección de nuestra vida, es claro que nos importa mucho conocer sus hechos y los medios de que se sirvieron para realizarlos; que no pocas veces las más altas empresas tienen su origen en una noble emulación y la historia de las Conversiones atestigua la poderosa eficacia del ejemplo. En este sentido, el librito que anunciamos está llamado a hacer mucho bien en los hogares cristianos. Escrito por una de las plumas más delicadas y espirituales de la moderna Francia, su valor no radica tanto en la parte hagéográfica que contiene, cuanto en las observaciones finísimas y confesiones sinceras en que abunda. René Bazán no ha podido prescindir en esta obra de las impresiones personales sugeridas por la grandeza de los héroes que describe, y al consignarlas, con aquella opulencia de frase que le distingue, ha hecho de unas cuantas notas biográficas una verdadera joya de literatura piadosa.

FR. M. C. G.

Psicología, por el Dr. Juan F. YELA, catedrático. Librería, Ramón Urrizá. Lérida. Págs. 189.

He aquí una obra que se presenta al concurso abierto por el Sr. Ministro de Instrucción pública, para el texto único en la asignatura de Psicología. Nada tan difícil como el hacer una obra de texto, completa y breve al mismo tiempo, clara y penetrante, ordenada, metódica. Por esto apenas se encuentra un libro de texto que satisfaga enteramente; los hay mejores y peores, pero no buenos del todo. El que nos ocupa contiene, en general, doctrina sana y sólida, cosa bastante rara en libros de este género dedicados a la enseñanza del Bachillerato, y se ve que el autor se esfuerza por reflejar cuanto puede el espíritu de la filosofía tradicional, que es a fin de cuentas la filosofía del sentido común. Sigue en su exposición el cuestionario oficial reformado, vigente en el Bachillerato Universitario, al cual añade tan sólo como preliminares dos capítulos al principio, titulados, el primero, *La Filosofía y la Ciencia* (5-11) y *Clasificación de los*

problemas filosóficos, el segundo (11-17). Como nos damos perfecta cuenta de que esta obra va dedicada a jóvenes de catorce o quince años, no podemos exigir en ella una perfección que no le es debida. Pero estamos seguros de que el espíritu de los jóvenes no se informará con doctrinas malsanas y tendenciosas, estudiándola. Con todo, ganaría mucho la obra si en el definir y dividir, tan esencial en un libro de texto, siguiera más de cerca el método escolástico.

Il Rinnovamento del Pensiero Tomistico e la scienza moderna, por Salvatore TALAMO. Roma, F. Pustet, 1927. Págs. 117.

Por tercera vez edita el Sr. Talamo esta obra suya, cuyo contenido son tres discursos leídos por el autor en la Academia Filosófico-Teológica de Sto. Tomás de Aquino, fundada en Nápoles el año 1874. El primero versa acerca de la filosofía moderna, donde examina sus orígenes, tendencias y caracteres. En el segundo trata de la nueva orientación que en frente de aquélla debe tomar la filosofía tomista. El tercero es una relación sucinta de algunas obras publicadas por neotomistas en el primer tercio de existencia de aquella Academia. «En esta tercera edición, los tres discursos tienen el mismo contenido y la misma estructura lógica que tenían, cuando hace más de medio siglo, fueron pensados y publicados. Por esto el autor ruega vivamente al lector, que al juzgarlos hoy, tenga siempre presente que la edición es nueva, pero que el más joven de estos discursos tiene ya la edad de cincuenta años cumplidos». Su lectura es, sin embargo, fructuosa, aparte de los datos que contiene para la historia del neotomismo, por las atinadas observaciones y juicios ponderados del autor sobre la filosofía moderna y la actitud que con relación a ella ha de tomar la filosofía tomista.

FR. M. C. R.

CHANOINE THÉVENOT. **La Jeune Filie Chrétienne a l' Ecole de Sainte Margarite-Marie**. Tequi, Editeur. París, 1927.

Preténdese en este librito conducir a las jóvenes por el camino de la piedad y perfección cristiana, proponiéndolas como modelo y ejemplo la vida de Santa Margarita María Alacoque. Tres clases de jóvenes distingue el autor: *creyentes*, *indiferentes* y *librepensadoras*. Para estas últimas huelga este libro. Joven *indiferente* es la que no da señales, ni de piedad, ni de impiedad. La indiferencia en materia de religión es señal de reprobación eterna. La joven *creyente* y cristiana ha de buscar su felicidad en la piedad. Y la piedad, que es útil para todo, le enseñará a evitar lo *malo*: modas indecorosas, malas lecturas y reuniones sospechosas; y le enseñará a hacer lo *bueno*: devoción al Sagrado Corazón y a la Virgen Santísima, «dos medios infalibles». Necesita también la joven cristiana familiarizarse y abrazarse, aun para su felicidad en este mundo, con la cruz y el dolor, en cualquiera de los estados a que Dios la llame: matrimonio, vocación religiosa o celibato. Cuestiones todas estas, que entrelazadas y como aderezadas con los principales rasgos de la vida de Santa Margarita Alacoque, hacen que la lectura de este librito sea agradable y sumamente provechosa, igualmente para las jóvenes, como para los que las han de dirigir por el camino de la virtud.

J. L. Gastón PASTRE. **Notes brèves sur la féminisme**. L' Eternel féminin. Tequi, París, 1927.

Aunque no se ha de disputar de nombres, conviene, sin embargo, advertir que el subtítulo de este libro: «El eterno feminismo», es poco exacto. Pues el problema feminista, tal cual hoy se discute y lo plantea el autor, es el problema más *moderno* entre los modernos. Dejemos, pues, para el reclamo y galería «El eterno feminismo», que no responde ni a la realidad, y vengamos a las «Notes breves sur le féminisme», que sin más

calificativo, es el que corresponde al contenido del libro. Con sólo el índice de algunos capítulos, podemos darnos cuenta de la importancia y actualidad de esta obra: *La mujer en el orden intelectual; La educación de la mujer; La Iglesia y la cultura de las mujeres; La despoblación...; El sufragio...; Matrimonio y divorcio; El hogar; La familia y el jefe de familia; Programa feminista; Trabajo de las mujeres*, etc. Estudia el autor todos estos problemas ante la filosofía y la historia, pero su solución sólo la encuentra en la doctrina de la Iglesia. «Antes «el cristianismo, reina, súbdita, matrona, cortesana, la mujer es siempre una esclava...» «El cristianismo libertó a la mujer de la esclavitud».

Dr. P. D' ESPINEY. **La Psychotherapie du Dr. Vittoz.** Une philosophie pratique de la Vie. París. Tequi, 1927.

Este método psicoterapéutico del Dr. Vittoz y esta filosofía práctica de la vida, no es más que una brevísima exposición (40 páginas) de algunos desequilibrios nerviosos y sus remedios. El distintivo del «nervioso» es la dualidad o desdoblamiento de su ser en: *consciente e inconsciente*; que otros llaman: *bestia* y el *otro*. El *paciente* nervioso no se da cuenta de la mayor parte de sus actos, porque los ejecuta el *inconsciente* o la *bestia*, mientras el *consciente* o el *otro* vagan por otros mundos. Fruto de esta dualidad son: la obsesión, angustia, escrúpulos, etc. Estas anomalías del sistema nervioso percibense exteriormente como se perciben las irregularidades pulmonares o cardíacas. El mismo microscopio sorprende estas irregularidades y agitaciones en la piel.

El medio, pues, para restablecer la normalidad en las vibraciones nerviosas, consiste en devolver a los nervios las dos funciones principales que tienen: recepción y transmisión. ¿Cómo? Procurando *sentir sin pensar*; y obrar con la *voluntad* sin anteponer la *intención*. De este modo, descansando el cerebro, desaparecerán las ideas fijas y preocupaciones; y a la dualidad del ser sucederá el dominio del *consciente* sobre el *inconsciente*, en que consiste la salud del «nervioso». Por esta simple exposición se comprenderá la importancia de este folletito para los que se preocupan de las enfermedades más graves de la época: «nerviosas», «neuróptas», «neurasténicas», y que pudiéramos llamar las enfermedades de *moda*.

FR. M. M.

L' Heroïne du Pé Tang. Hélène de Jaurias, Soeur de Charité, par Henri MAZEAU. París, 1928. P. Tequi. Pág. 507. Prisc., 10 francs.

Libro tan provechoso como entretenido. Cuando tan válido anda el llamado feminismo, no carecerá de utilidad considerar el retrato moral de esta heroína Hija de San Vicente de Paúl, en el que campean singularmente iniciativa, laboriosidad y bondad casi varoniles, y tener a la vista el hermoso modelo que ofrece esta Hermana que «habla poco, sale raramente y nunca desperdicia su tiempo». No menos oportuno e instructivo será recordar, cuando graves disturbios agitan de nuevo al pueblo chino, la sangrienta rebelión del 1900, en la que resplandecieron sobremedida las virtudes sublimes de Sor Helena. Ni es por fin el menor atractivo de esta obra, su estilo animado y lenguaje castizo, que le merecieron los laureles de la academia francesa.

FR. M. A. R.

Hindu Mysticism. *Six lectures on the Development of Indian Mysticism* by prof. S. N. DASGUPTA, M. A., Ph. D.

El libro contiene, como dice el subtítulo, seis conferencias sobre las formas diversas que tiene el llamado misticismo hindu, dadas en la Universidad de Chicago. El autor,

a juzgar por el retrato que figura en el comienzo del libro, es un verdadero representante de la raza hindu y un buen conocedor de la materia, pues lleva ya escritos varios volúmenes sobre la filosofía y la religión de la India. Además se halla en condiciones admirables para conocer el temperamento de su pueblo y dotado de gran cultura para exponerlo en forma accesible a la inteligencia occidental. Su exposición es objetiva y abarca el misticismo litúrgico, el de los himnos Upanishad, el yoga, el budista, la forma clásica y popular de la devoción mística. No necesitaremos decir que el vocablo *mística* está tomado aquí en un sentido abusivo hasta el extremo, aunque este abuso es general. Por ejemplo el misticismo litúrgico, o *sacrificial* que dice el autor, ni siquiera es religión, es pura magia. Tampoco lo son los demás, pues prescinden de Dios y el término a que aspira es la negación de toda actividad y por tanto del mismo ser humano, ya que la operación es la última perfección del ser.

Manuale Theologiae Moralis, secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum edidit Dominicus M. PRÜMMER, O. Pr. prof. in Univ. Friburgi Helvetiorum. Tom. I. Editio 4.^a et 5.^a aucta et secundum novissimas decisiones recognitas. Págs. XXXVIII-464. Herder. Friburgi Brisgoviae 1928. Precio 10 marcos en rúst., 11,60 en tela.

La obra del P. Prümmer es bien conocida para que nos detengamos a repetir los elogios que de ella se han ya hecho. En la edición presente, el autor, según su pensamiento, que es el de Sto. Tomás, procura insistir más y más en la exposición de los principios y en la doctrina sobre las virtudes, más bien que en la solución de los casos concretos, los cuales no ofrecerán dificultad mayor para el que haya logrado asimilarse bien la doctrina moral y formarse un buen criterio. El tomo primero abarca los tratados de actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis et virtutibus in genere, de virtutibus theologicis et vitiis oppositis, de virtute prudentiae et vitiis oppositis. La presentación tipográfica es excelente, como suelen serlo las publicaciones de la casa Herder.

The Crisis in American Lutheran Theology, by Vergilius FERM., M. A., Ph. D. assistant prof. of Philos. in the College of Wooster (Ohio), etc. Págs. X-410 en 8º The Century Co. New-York. Londón. Precio 3 dólares.

La obra abarca el espacio de un siglo o poco más, desde mediados del siglo XVIII, hasta mediados del XIX. El autor narra la historia con grande objetividad y la confirma con copia de documentos. La iglesia luterana en Estados Unidos, de origen alemán, comienza por un período de ortodoxia pietista, sufre la invasión del racionalismo alemán de fines del siglo XVIII, contra el cual reacciona, se esfuerza por la unión con las otras iglesias, y al fin se debate en enconadas luchas en torno a la reforma de la confesión de la fe, acabando en la división de sus prohombres. Para el lector católico es una lección interesante del proceso que sigue siempre el protestantismo. El sentido de la piedad le hace a veces desechar las especulaciones teológicas como estériles; pero la ciencia humana acaba por dominar el espíritu de sus doctores, que luchan consigo mismos y con sus compañeros por armonizar esas influencias con los restos de su fe y de su piedad, acabando en la exesión. Sin embargo se puede advertir que en estas contiendas el elemento sobrenatural va siempre perdiendo terreno. Los esfuerzos por establecer cierta unidad en el conjunto de las iglesias protestaates, viene a poner más de relieve la flaqueza de sus principios y la realidad de sus discrepancias.

FR. A. C.

Obras completas del Doctor Melífuo S. Bernardo Abad de Claraval. Traducidas del latín con notas aclaratorias y precedidas de la vida del Santo, por el P. Jaime Pons, S. J. Volumen III. Comentarios de S. Bernardo sobre el «Cantar de los Cantares». En 4.º, XVI-742 págs. Rafael Casulleras, Librero-Editor-Clarís, 15, Barcelona.

Magnífica es la empresa acometida por el P. Pons de darnos traducidas al español las obras completas de S. Bernardo; y regalado banquete de almas espirituales este tercer tomo que contiene la exposición ascético-mística del «Cantar de los Cantares», desarrollada en 85 sermones predicados por el Santo Doctor a sus monjes de Claraval, aunque sólo llega al versículo quinto del capítulo tercero, pues la muerte no permitió al Santo dar cima a esta preciosísima obra.

El traductor abre este volumen con un denso y bien escrito prólogo, en el que explica el criterio exegético del Santo acerca de este libro de la Sagrada Escritura, el contenido de toda la obra del expositor y el carácter peculiar de la exposición misma.

La obra de S. Bernardo por sí sola se alaba. Cuesta soltar de las manos este precioso libro por cuyas páginas corren auras de cielo y en las que se aspiran aromas transportadores que no son de este mundo. Hágase la prueba, y se me dará la razón. La obra del traductor y anotador es sencillamente admirable. No sólo se lee sin fatiga este libro, sino con verdadero deleite. La propiedad, tersura y fluidez de los vocablos y de la fraseología, denuncian en el P. Pons un perfecto dominador de ambos idiomas.

Pero Dios sabe a costa de cuántos trabajos y desvelos.

Nosotros se lo agradecemos muy de corazón, y esperamos que esta obra ha de difundirse a medida que vaya conociéndose.

Con ella se enriquece la literatura mística española, y las almas (gracias a Dios, innumerables), anhelosas de vida sobrenatural y divina, pueden beber, gracias a ella, a raudales, la más pura, dulce y elevada doctrina espiritual en una de las más ricas y límpidas fuentes que el Señor hizo brotar en el paraíso de su Iglesia: las obras del glorioso Doctor S. Bernardo.

La impresión, la clase de tipos, el papel, el tamaño y demás cualidades materiales de la edición son excelentes.

FR. M. G. C.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, enero-marzo de 1928.—P. VOSTÉ, O. P.: *Bibliothèque Syro-Chald. des Semences*, págs. 3-36.—P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *Utrum mens se per seipsam cognoscat*. Importancia de esta cuestión. Maneras de plantearse. Solución tomista, págs. 37-54.—P. DARMANIN, O. P.: *De reservatione peccatorum*. Ideas generales acerca de la reservación de los pecados, según el código Pío-Benedictino (continuará), págs. 55-70.—P. BACIC, O. P.: *Ex primordiis scholae thomisticae* (continuación). Notas biográficas acerca de algunos antiguos tomistas, págs. 71-86.—DR. MICHELITSCH: *De opusculorum VII S. Th. Aquinatis genuitate*. Crítica del trabajo publicado por el Padre Mandonnet en la «Revue Thomiste», tomo 32, págs. 121-157, y en el cual se rechazaban como apócrifos, falsamente atribuidos al Angélico por Tolomeo de Luca y Bernardo de Guidon los 7 opúsculos siguientes: 1. De Instantibus. 2. De Natura verbi intellectus. 3. De principio individuationis. 4. De genere. 5. De natura accidentium. 6. De natura materiae et dimensionibus interminatis. 7. De quatuor oppositionibus. El Dr. Michelitsch cree que no hay razón para negar a Santo Tomás la paternidad de estos opúsculos, págs. 87-90.

Divus Thomas (Placentiae), enero de 1928.—P. SCHULTES, O. P.: *De caritate ut forma virtutum*. La caridad no sólo es la más excelente de las virtudes, sino que éstas necesitan de ella para merecer con toda razón y verdad el nombre de tales. Es forma de las virtudes, en cuanto que de ella reciben la última perfección; y fin de las mismas, en cuanto que las ordena al suyo propio, págs. 5-28.—P. PETRONE: *La paternità divina di San Giuseppe*. Se debe admitir en S. José una paternidad natural incompleta. La paternidad de S. José, concebida de otra manera, sólo accidentalmente y en un modo, por decirlo así, supletorio, se verifica entre los hombres; y no parece conveniente que Dios haya abandonado a su Hijo a esta condición. En sentir del autor—sentir ciertamente peregrino—S. José intervino en la concepción de Cristo como cooperator del Espíritu Santo. Esta cooperación no hace de él un padre real, natural; mas hácele entrar en el orden de la unión hipostática, «poiche la sua azione per quanto strumentale entra efficienter, sotto la mozione dello Spirito Santo nel mistero dell' unione ipostatica», págs. 29-49.—I. SESTILI: *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*. Motiva este trabajo del doctísimo tomista romano el estudio de E. Gilson, publicado recientemente en el primer volumen de los «Archivos de historia doctrinal y literaria de la Edad Media», con el título de ¿Por qué Santo Tomás ha criticado a San Agustín? El doctor Sestili prueba que no es lo mismo doctrina agustiniana que agustinismo, ya que a la sombra de este vocablo vivieron algún tiempo los errores de Averroes y Avicena acerca de la iluminación que las formas inferiores reciben del único entendimiento agente separado. S. Agustín admite la acción de Dios sobre las almas, a las que enseña, mueve e ilumina, pero nunca dice que Dios sea el entendimiento agente separado que fingió Avicena. Su doctrina acerca de este punto está del todo acorde con la del Angélico. Lo que Santo Tomás

impugnó y condenó fueron esas doctrinas impuras, que nada tenían que ver con el pensamiento auténtico de S. Agustín, págs. 50-82.—P. D. GARCÍA: *De metaphysica multitudinis ordinatione*. Una multitud *simpliciter* infinita es metafísicamente imposible, págs. 53-109.—P. CASTAGNOLI: *Regesta Thomistica*. Ensayo cronológico de la vida y escritos de Santo Tomás (continuación). El estudiante y el bachiller. Interesante trabajo crítico hecho con presencia de los modernos y más estimables estudios acerca del gran Doctor, págs. 110-125.—P. E. NEVEUT: *De la facilité de faire des actes surnaturels*. ¿Cómo explicar la facilidad que el justo adquiere en la práctica de la virtud? Naturaleza del problema. Principios. Falsas soluciones. Respuesta del autor (conclusión), páginas 126-131.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, enero de 1928.—P. PIROTTA, O. P.: *De transcendentalitate*. Las cinco vías por las cuales Santo Tomás sube hasta la existencia del acto puro, aunque sean cinco *formalmente* distintas, *transcendentalmente* se reducen a una, págs. 5-31.—E. RANWEZ: *Péché véniel et imperfection*. Respuesta a algunas objeciones que le fueron hechas con motivo de su trabajo aparecido en esta misma Revista y bajo el mismo título, páginas 32-48.—A. TEETAERT, O. Cap.: *La «Summa de poenitentia» de S. Raymond de Penyafort*. Importancia, difusión e influencia de esta obra del gran doctor catalán en la literatura canónica, págs. 49-72.

Estudis Franciscans, enero-marzo de 1928.—P. M. DE MIERES: *La divinitat de Jesucrist segons els Evangelis sinoptics*. Es falso que los Evangelios sinópticos nos muestren a Jesús como puro hombre. Se muestra la sucesiva revelación que Jesucristo hizo de su Divinidad, págs. 5-22.—P. TEETAERT: *Le Péché originel d'après Abelard*. Según Abelardo el pecado original consiste esencialmente en la condenación eterna, se propaga por medio de la generación y de la concupiscencia, y se perdona por el bautismo, págs. 23-54.—P. RUBÍ: *L'agnosticisme en el coneixement de l'Essencia de Deu*, páginas 55-63.—P. XIBERTA: *Joannes Beacortorp i el dogma de la Inmaculada Concepción de María*, págs. 89-111.

Gregorianum, diciembre de 1927.—P. FREY: *Les Juifs avaient ils des dogmes?* Sostiene contra los racionalistas y algunos judíos modernos que los antiguos hebreos profesaban algunas verdades de fe tales, como la unidad de Dios, la creación, revelación, retribución en una vida futura; verdades que imponían a los suyos como dogmas en toda la acepción de la palabra, excluyendo de su Religión y Comunidad, cual impíos, a cuantos las negasen, págs. 489-507.—P. PELSTER: *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*. Estudio crítico sobre la cronología de los quodlibetos de Sto. Tomás, págs. 508-538.—A. MUNZI: *Il valore del principio di contraddizione nella filosofia di Aristotile*. Valor subjetivo del principio de contradicción, páginas 539-587.

Princeton Theological Review, octubre de 1927.—G. MACHEN: *The integrity of the Lucan narrative of the Annunciation*, págs. 529-586.—J. BOYD: *Echoes of the Covenant with David*, págs. 587-609.—A. WILSON: *The Sign of the Prophet Jonah and its modern confirmations*, págs. 630-642.

Revue Biblique, enero de 1928.—P. LAGRANGE: *La gnose mandéenne et la tradition évangélique* (continuación). Ni en los sinópticos, ni en el cuarto evangelio, ni en el Apocalipsis se encuentra rastro alguno de influencia mandeana. Las conclusiones sobre este particular de Reitzenstein, Bauer, Bultmann y Lohmayer son absolutamente arbitrarias. Los Evangelistas confiesan y llaman a Jesús Mesías y Dios. En vano se buscará en *gnosis* alguna esta fe que los mismos mandeos consideran como peculiar del cristianismo, tildándola de abominable. Está bien y es muy útil el estudio de las doctrinas de esta secta, pero nada más injusto que hacer de ella una inspiradora de la tradición evangélica, págs. 5-36.—P. ALLO, O. P.: *Aspects nouveaux du problème jo-*

hannique a propos d'un commentaire recent de l'Apocalypse (continuará). Crítica de la obra de Ernot Lohmeyer, titulada *Die Offenbarung des Iohannes*. El P. Allo llama a examen las afirmaciones del escritor alemán, pulverizándolas, págs. 37-63. — P. DHORME, O. P.: *Les Amorrhéens*. Motiva este artículo la reciente obra de T. Bauer: *Die Ostkanaander*, quien con estudiada intención llama a los semitas, de los cuales se ocupa en su estudio, no amorreos como hasta ahora se les vino diciendo, sino cananeos del Este, páginas 63-80.

Revue de Philosophie, noviembre-diciembre de 1927. — H. DEHOVE: *Sur la nature du fait moral*. Exposición y crítica de la teoría de Durkheim tal como aparece en la obra póstuma de éste, intitulada: «Sociología y Filosofía», páginas 573-592. — F. SOIGNON: *La perception*. Lo sensible y los sentidos. Análisis de la percepción compleja. La sensación elemental. Objetividad de la percepción. Teoría metafísica de la misma, págs. 593-637. — F. X. MAQUART: *Note brève sur la preuve de l'hylémorphisme par les mutations substantielles*, págs. 662-667.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, enero de 1928. — P. GORCE, O. P.: *Le jugement pratique*. Importancia del juicio en el acto humano, etc., págs. 5-38. P. DEMAN, O. P.: *Le «Liber de bona fortuna» dans la Théologie de S. Thomas*. Uso que el santo hizo de este libro, séptimo de los que componen la Ética Eudémica, y que por aquellos días corría vertida al latín en compañía del capítulo octavo del segundo libro de los Grandes Morales, págs. 38-58. P. CH. HÉRES, O. P.: *La régence de l'Eglise*. Jesucristo como cabeza que es de los hombres ejerce sobre el mundo una doble función, sacerdotal y real. El sacerdocio de Cristo se perpetúa entre nosotros por medio del culto cristiano y del carácter sacramental que consagra a los miembros de este culto; su realeza, por un intermediario visible y permanente capaz de asegurar a las almas de todos los tiempos y países lo que han menester en su marcha hacia el más allá. Este intermediario es la Iglesia. El articulista pone de manifiesto la potestad de jurisdicción y orden de que goza la Iglesia, y la manera que tiene de aplicarla, págs. 59-76. — P. ROLAND-GOSSELIN, O. P.: *Sur la notion de présence en épistémologie*. Estudia y hace ver la relación que guarda el objeto conocido con la facultad cognoscente, págs. 77-81. — P. CHENU, O. P.: *Notes de lexicographie philosophique médiévale*. Significación de los vocablos «antiguos» y «modernos» entre los autores de los siglos XII y XIII, páginas 82-94. — PP. WEBERT, O. P., y F. VIAL, O. P.: *Bulletin de Philosophie*, págs. 95-128. — PP. SYNAVE, O. P., y LEMONNIGER, O. P.: *Bulletin de Théologie Biblique*, págs. 129-161. — P. MISSEREY: *Bulletin d'Histoire des Institutions ecclésiastiques*, págs. 162-176.

Revue Thomiste, enero-febrero de 1928. — P. T. RICHARD, O. P.: *Le perfectionisme et saint Thomas*. El consejo, *secundum se* no obliga, a no ser que por alguna circunstancia se convierta en precepto. Sin embargo en la práctica, cuando se trata de la dirección de las almas, se ha de procurar animarlas a que no se detengan en solas aquellas cosas que son de estricta obligación, sino que tiendan a impulsos de la caridad, a lo más perfecto, págs. 1-26. — P. MANDONNET, O. P.: *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas*. Observaciones preliminares, págs. 27-45. — P. J. LAGRANGE: *La religion des Stoïciens avant Jesus-Christ*. Exposición de la doctrina estoica desde Zenón a Séneca. En tiempo de éste, Dios es ya para muchos de aquella secta algo distinto del mundo, págs. 47-68.

Razón y Fe, 25 de febrero de 1928. — N. NOGUER: *El artículo 11 de la Constitución de 1876 y el proyecto de Código Penal*, págs. 289-298. — C. BAYLE: *La reciente Encíclica del Papa sobre la unidad religiosa*, págs. 299-309. — J. LAREQUE: *Del «Jus Gentium» al derecho internacional*, págs. 310-329. — IGN. ERRANDONEA: *La reforma universitaria y la preparación pedagógica de los aspirantes a cátedras* (Breves notas), págs. 330-337. — D. ZURBITU:

Poetas de la alegría, los hermanos Quintero, págs. 338-347.—*Crónicas*.—**Idem**, 25 de marzo de 1928.—A. PÉREZ GOYENA: *Los antiguos colegios mayores*, págs. 481-492.—C. BAYLE: *La campaña protestante en América*, II, América del Sur, págs. 491-501.—N. NOGUER: *Los delitos contra la religión del Estado en el proyecto de Código Penal*, págs. 502-519.—EUGENIO SÁZ: *Crónica de Química* (conclusión), págs. 520-532.—D. ZURBITU: *El teatro de Ibsen*, Los tipos Las ideas—los símbolos, págs. 533-543.—*Crónicas*.

Religión y Cultura, enero de 1928.—LA REDACCIÓN DE RELIGIÓN Y CULTURA a sus lectores: razón de ser de la nueva *Revista*: «acumular en un haz de fuerzas toda la vitalidad dispersa» por *La Ciudad de Dios y España y América*, alcanzando la nueva *Revista* con esta fusión «mayor alcance y amplitud».—P. M. ARNAIZ, O. S. A.: *La atmósfera metafísica de las ciencias*. «La ciencia vive necesariamente en un ambiente metafísico de objetividad, de creencia en un mundo de seres, fenómenos y relaciones trascendente a la ciencia personal del sabio», págs. 5-24.—P. BRUNO IBEAS, O. S. A.: *El Congreso unionista de Lausana*, págs. 25-37.—FR. JULIÁN ZARCO CUEVAS, O. S. A.: *El proceso inquisitorial del P. Fr. José de Sigüenza* (1591-1592), págs. 38-59.—P. TEODORO RODRÍGUEZ, O. S. A.: *La educación nacional y el estatismo* (Bases para una reforma de enseñanza), págs. 60-75.—P. J. MONTES, O. S. A.: *Multa renascentur...* (continuará). Va a demostrar en varios artículos cómo van apareciendo doctrinas jurídicas ya añejas, cual si fuesen totalmente nuevas. En el presente artículo trata de aquellas instituciones penales, o relacionadas con la penalidad, que estuvieron en uso hace muchos siglos, y hoy renacen con carácter de novedad, págs. 76-89.—P. CONRADO RODRÍGUEZ, O. S. A.: *Los Santos de Louis Bertrand*, III, *Sanguis Martyrum*, págs. 90-103.—**Idem**, febrero de 1928.—P. VICTORINO CAPÁNAGA, A. R.: *Algo de sicología de la acción: intelectualismo y voluntarismo* (En torno a la Filosofía agustiniana), páginas 161-185.—P. ARTURO GARCÍA, O. S. A.: *La numismática española en el reinado de Felipe II*, págs. 186-203.—P. J. MONTES, O. S. A.: *Multa renascentur...* (Teorías jurídicas) (continuación), págs. 204-218.—P. TEODORO RODRÍGUEZ, O. S. A.: *La educación nacional y el estatismo* (Bases para una reforma de enseñanza) (continuación), págs. 219-234.—P. AMBROSIO GARRIDO, O. S. A.: *La Asamblea Nacional*, págs. 235-251.—P. FÉLIX GARCÍA: *De «Re-literaria»*, Concha Espina, págs. 252-263.—**Idem**, marzo de 1928.—P. JOSÉ LÓPEZ ORTIZ: *De Historiografía Jurídica* (Nuestras Instituciones políticas y sociales en el periodo de la Reconquista), págs. 321-339.—P. TEODORO RODRÍGUEZ: *La educación nacional y el estatismo* (Bases para una reforma de enseñanza) (continuación), págs. 340-354.—P. ARTURO GARCÍA, O. S. A.: *La numismática española en el reinado de Felipe II*, págs. 355-370.—P. CONRADO RODRÍGUEZ: *Los Santos de Louis Bertrand*, IV, *Santa Teresa*, páginas 371-384.—N. MORATA y M. ANTUÑA: *Los nuevos estudios arábigos en España* (continuación), págs. 385-397.—P. FÉLIX GARCÍA: *Crítica literaria de actualidad*, I Gerardo Diego, Gongorizante; II Ortega Gasset, Espectador, págs. 398-407.—**Idem**, abril de 1928.—P. B. IBEAS: *Ensayo de Filosofía Religiosa*, *Buda y Jesús*, págs. 5-22.—P. A. SECO: *Estructura del átomo* (Rutherford-Borh), págs. 23-33.—P. A. C. VEGA: *El helenismo de San Agustín. ¿Llegó San Agustín a dominar el griego?* «Conoció suficientemente el griego para leer y entender a fondo los escritores de esta lengua...», páginas 34-45.—DAVID RUBIO: *La tristeza de Hamlet*, págs. 46-64.—P. ARTURO GARCÍA, O. S. A.: *Goya* (30 de mayo de 1748, 16 de abril de 1828) págs. 65-78.—N. MORATA y M. ANTUÑA: *Los nuevos estudios arábigos en España* (continuación), págs. 79-94.—M. de VILLACARRALÓN: *Crónica de Arte*, páginas 95-108.—J. MARTÍNEZ: *Boletín Canónico*. SUMARIO: 1.º Interpretación del can. 613: ¿Han perdido los regulares todos los privilegios de que disfrutaban por comunicación antes del Código? 2.º Can. 883: ¿Pueden los religiosos sacerdotes absolver, sólo con las facultades de su Orden, durante los viajes marítimos?, págs. 109-118.—C. ELVIRA: *Apuntes literarios*, págs. 119-127.

LIBROS RECIBIDOS

- MAZEAU (Henri).—*Hélène de Jaurias, soeur de Charité*, XVI-310 págs., en 8.º, frs. 10. París, Téqui, 1928.
- BATIFFOL (Pierre).—*Saint Grégoire le Grand*, 235 págs., en 8.º, frs. 7,50. París, Gabalda («Les Saints»), 1928.
- TALAMO (Salvator).—*Il rinnovamento del Pensiero Tomistico e la Scienza moderna*, Discorsi tre, 116 págs., en 4.º Roma, Pustet, 1927.
- RENDA (Antonio).—*Il criticismo, fondamenti eticoreligiosi*, 422 págs., en 8.º Palermo, Sandron, 1927.
- WAGNER (Friedrch).—*Der Sittichkeitsbegriff in der antiken Eetik*, 188 páginas, en 4.º, mk. 7,95. Münster in W., Aschendorffsche, 1928.
- FOUCHER (Louis).—*La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, 232-XLVI págs., en 4.º, frs. 30. París, J. Vrin, 1927.
- ALVAR (Domini).—*La polígnota*, comedia jocosa en tres actos, 68 págs., en 16.º Madrid, Hijos de Gregorio del Amo.
- Escenas de la vida de la Santísima Virgen María para la infancia*, 62 páginas, en 16.º, con 16 grabados, ptas. 0,60. Barcelona, Luis Gili, 1928.
- San Francisco de Asís*, 210 págs., en 8.º Madrid, Apostolado de la Prensa («Vidas populares»), 1928.
- SALES (San Francisco de).—*Tratado del amor de Dios*, traducción por el Dr. D. Lorenzo Alonso Rueda, 784 págs., en 8.º, en tela ptas. 5,50. Madrid, Apostolado de la Prensa, 1928.
- WULF (M. De).—*Elementos de Historia de la Filosofía*, 174 págs., en 8.º, ptas. 4. Barcelona, Luis Gili, 1928.
- CASCALES MUÑOZ (José).—*Democracia Cristiana*, lecciones de sociología, 104 págs., en 8.º Madrid, Sociedad española de librería, S. A.
- G. VROMANT.—*De bonis Ecclesiae temporalibus*, XIV-396, en 4.º, frs. 35. Louvain, Maseum Lassianum, 1927.
- PEJSKA (Josphus).—*Ius canonicum relogiosorum*, XVI-366 págs., en 4.º, mk. 8,50 en rústica, 10 en tela. Freiburg, Herder et Co, 1927.
- DE SMET BELGOS 22 (Al.).—*De Sponsalibus et Matrimonio*, edt. IV, XLV-840 págs., en 4.º Brugges, Beyaert, 1927.
- DE MEESTER (A. R.).—*Juris canonici et I. canonico-civilis Compendium*. Editio nova, IX-328, IV-533 y VIII-424 págs., en 4.º Brugges, Desclée, De. Brouwer et Cie., 1923-1926.
- LANIER (Henri).—*Guide pratique de la Procédure Matrimoniale, en droit canonique*, XX-82 págs., en 4.º París, Téqui, 1927.

- DASGUPTA (S. N.).—*Hindu Mysticism*, XII-168 págs., en 8.º, en cartóné. Chicago, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1928.
- FERM (Vergilius).—*The Crisis in American Lutheran Theology*, XII-410 páginas, en 8.º, en tela. New-York, The Century Co, 1927.
- CALBURY (Henri J.).—*The Making of Luke-Acts*, X-386 págs., en 8.º, en tela. New-York, Macmillan, 1927.
- ZARCO CUEVAS (Julián).—*Relaciones de pueblo de la diócesis de Cuenca, hechas por orden de Felipe II*, dos vols. de CXLII-390 y 412 págs., en 4.º, ptas. 20 los dos vols. Cuenca, Imprenta del Seminario, 1927.
- CONTE A CORONATA (Matheus).—*Institutiones Juris Canonici*, vol. I, VIII-954, en 4.º, l. 50. Tonino, Marietti, 1928.
- La vía dolorosa*, por P. M. G., nueva edición, 142 págs., en 16.º, ptas. 1,50, en tela 2,50. Barcelona, Editorial Poliglota, 1928.
- ALPELLÁS (Cándido).—*Devotos pensamientos sobre Santa Teresita del Niño Jesús*, 88 págs., en 16.º, 1 pta. Barcelona, Casulleras, 1928.
- Agenda Eclesiástica*, 88 págs., en 16.º, ptas. 2,50, en tela. Barcelona, Editorial Poliglota, 1928.
- RABEAU (Gastón).—*Realité et Relativité*, VII-282 págs., en 8.º, frs. 12. París, M. Rivere, 1928.
- IAKOVENKO (Boris).—*Filosofi Russi*, XI-242, en 8.º L. 12. Roma, La Voce, 1927.
- CASTELAIN (Desideratus).—*De Cultu Eucharistici Cordis Jesu*, XVIII-358 págs. en 8.º París, Beauchesne, 1928.
- YELA (Juan F.).—*Historia de la civilización española*, 254 págs., en 4.º Lérida, Ramón Urriza, 1928.
- LEÓN (Achiles).—*Saint François de Assise et son Oeuvre*, 395 págs., en 8.º, frs. 20. París, Lethielleux, Barcelona, Subirana, 1928.
- SIMMEL (Jorge).—*Sociología*, dos volúmenes de 424 y 392 págs., en 4.º, pesetas 13,50 y 12,50. Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- D. ALÉS (Adhémar).—*Baptême et confirmation*, 192 págs., en 8.º, frs. 10. París, Bloud et Gay, 1928.
- BARDY (G.).—*Littérature grecque chrétienne*, 187 págs., en 8.º, frs. 10. París, Bloud et Gay, 1928.
- BRUNHES (Gabriel).—*La foi et sa justification rationnelle*, 231 págs., en 8.º, frs. 10. París, Bloud et Gay, 1928.
- RAMÍREZ (Alfonso Francisco).—*Florilegio de poetas y escritores oaxaqueños*, 640 págs., en 8.º México, Murguía, 1927.
- SAN BERNARDO.—*Obras completas*, traducidas por Jaime Pons, vol. III. Comentarios sobre el Cantar de los Cantares, XVI-742 págs., en 4.º Precio de suscripción 57,50 ptas. en rústica, 77,50 en holandesa. Barcelona, Casulleras, 1928.
- GERARD (Eric).—*Lecciones de Electricidad*, versión española de Luis González Abella, vol. III, 616 págs., en 4.º, ptas. 23. Madrid, Dossat, 1927.
- MARÉCHAL (J.).—*Le point de départ de la Methaphisique*, cahier I, 2 édition, 217 págs. en 4.º, frs. 20. Louvain, Museum Lessianum, 1927.

- La Biblia, II, L. Exode-El Levitic*, 348 págs., en folio. Monasterio del Monserat, 1928.
- VANDER MEERSCH.—*Tractatus de Deo uno et trono, editio altera*, XVIII-534 págs., en 4.º Bruggis, Beyaert, 1928.
- JUNEMANN.—*Historia y antología de la Literatura española*, tercera edición, 288 págs., en 8.º, con 24 retratos. Mk. 6,70, en tela 7,70. Freiburg in B. Herder et Co. 1928.
- POHL (Wenleslaus).—*De vera religione cuestiones selectae*, XX-388 págs., en 4.º Mk. 9, en tela 10,50. Freiburg in B. Herder, 1928.
- BELTRÁN DE HEREDIA (Vicente).—*Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria*, XIX-243 págs., en 4.º, ptas. 12. Valencia, Biblioteca de Tomistas españoles, vol. IV, 1928.
- AMESCUA (Mira de).—*Teatro II, La fenix de Salamanca y El ejemplo mayor de la desdicha*, edición y notas de Angel Valbuena Prat. Madrid, «La Lectura», Clásicos Castellanos, 82, 1928.
- MATEO ALEMÁN.—*Guzmán de Alfarache, II*; edición y notas de Samuel Gili y Gaya. Madrid, «La Lectura», Clásicos Castellanos, 83, 1928.
- CEJADOR.—*Origen del lenguaje y etimología castellana*, obra póstuma, 350 págs., en 4.º, ptas. 15. Madrid, Hernando, 1928.
- PÉREZ LLAMAZARES (Julio).—*Vida y milagros del glorioso San Isidoro*, Arzobispo de Sevilla y patrono del reino de León, 316 págs., en 4.º, con numerosos grabados, ptas. 10. León, Imprenta Católica, 1924.
- PÉREZ LLAMAZARES (Julio).—*Historia de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, XII-450 págs., en 4.º, con 26 páginas de fotograbados, ptas. 10. León, Imprenta Moderna, 1927.
- D. ALÉS.—*Providence et libre arbitre*, VII-320 págs., en 8.º París, Beeuchesne, 1927.
- MARTÍN ECHEVARRÍA.—*Geografía de España*, tres volúmenes en cartóné de 200 y 160 págs., con multitud de grabados y mapas. Barcelona, Labor, 1928.
- GUDEMAN (Alfred).—*Historia de la antigua literatura latino-cristiana*, traducida y ampliada por Pascual Galindo Romeo, 148 págs., en 8.º, cartóné, con 26 páginas de ilustraciones fuera de texto. Barcelona, Labor, 1928.
- TRICOT (A.).—*Saint Paul apôtre des gentils*, 208 págs., en 8.º, frs. 10. París, Bloud et Gay, éditeurs, 1928.
- GENY (Paulus).—*Brevís compendium Historiae Philosophiae ad usum seminiriorum*, edit. III, 380 págs., in 4.º Roma, Universita Gregoriana 1926.
- BOUMARD.—*Formation de l'enfant par le catechisme*, 286 págs., en 8.º, francos 12. París, Lethiellieux, Barcelona, Subirana, 1927.
- VUILLERMET.—*Vers la perfection conjugale*, 556 págs., en 8.º, frs. 12. París, Lethiellieux, Barcelona, Subirana, 1928.

OBISPADO DE SALAMANCA 5.ª mensis Majus an. 1928.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

INDICE DEL TOMO TRIGESIMO SEPTIMO

ENERO A JUNIO 1928

I. INDICES GENERALES.

Artículos de fondo.

	Págs.
ALONSO (S.): <i>Delegación «ab homine» y delegación «a jure» para oír confesiones de religiosas.</i>	341
BELTRÁN DE HEREDIA: <i>El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición Española.</i>	289
IDEM: <i>Crónica del movimiento tomista.</i>	58
CARRO (V.): <i>De Pedro Soto a Domingo Báñez.</i>	145
COLUNGA (A.): <i>Ideas de Báñez sobre la S. Escritura.</i>	1
CUERVO (M.): <i>El argumento de las Verdades eternas según Sto. Tomás.</i>	18
IDEM: <i>El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apolo-gética immanentista.</i>	310
GOÑI (B.): <i>El movimiento obrerista a la luz del Angélico.</i>	179
MENENDEZ-REIGADA (I.): <i>El pseudo-probabilismo de Fr. Bartolomé de Medina.</i>	35
SUÁREZ (E.): <i>La expiación mesiánica en el A. T.</i>	206
SUÁREZ (M.): <i>El Código de Derecho canónico y las costumbres.</i>	195

Boletines.

<i>De Sociología</i> , por el P. Fr. Félix MUÑIZ	77
<i>De S. Escritura</i> , por el P. Fr. A. COLUNGA:	
I Introducción	227
II Antiguo Testamento	238
III Nuevo Testamento	252
<i>De Historia de la Teología</i> , por el P. V. CARRO:	
I Introducción	361
II Epoca antigua	362
III Edad media	365
IV Edad moderna	370
<i>Casos morales.</i>	376

Crónicas sociales.

España.—1.^a La encuesta sobre el liberalismo en España.—La Asamblea nacional.—Vida intelectual.—La exposición del libro catalán.—La cátedra de Fr. Francisco de Vitoria.—Ciencia y Acción.